

Geschichte als Menschheitsbildung: J.G.Herders historische Anthropologie und die ausgeweitete Moderne

Johannsen, Jochen

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Johannsen, J. (2004). *Geschichte als Menschheitsbildung: J.G.Herders historische Anthropologie und die ausgeweitete Moderne*. Witten. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-256974>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

***Geschichte als Menschheitsbildung.
J. G. Herders historische Anthropologie
und die ausgeweitete Moderne***

Dissertation zur Erlangung des Doktor-Grades der Fakultät für das
Studium fundamentale der Universität Witten/Herdecke

vorgelegt von

Jochen Johannsen

aus Kreuzau

im März 2004

Mentor:	Prof. Dr. Jörn Rüsen
1. Gutachten:	Prof. Dr. Dirk Rustemeyer
2. Gutachten:	Prof. Dr. Marion Heinz
Tag der Disputation:	8. Juli 2004
Tag des Akademiediskurses:	25. September 2004
Akademiereferent:	Dr. Christian Grüny

Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS	3
1. EINLEITUNG	5
1.1 HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTE DER MENSCHHEIT	5
1.2 ARGUMENTATIONSGANG DER ARBEIT	23
2. „EINZIEHUNG DER PHILOSOPHIE AUF ANTHROPOLOGIE“: HERDERS ENTWURF EINER ‚PHILOSOPHIE ZUM BESTEN DES VOLKS‘ (1765) ALS SCHLÜSSELTEXT	30
3. HERDERS ABHANDLUNGEN „VOM ERKENNEN UND EMPFINDEN“ VON 1774, 1775 UND 1778.....	45
3.1 AUSGANGSLAGE UND GRUNDFRAGEN	45
3.2 DIE BIPOLARITÄT DER WELT UND DAS VEREINIGENDE PRINZIP DER LIEBE	50
3.3 INNIGKEIT UND AUSBREITUNG: INDIVIDUALPSYCHOLOGIE UND MAKROSTRUKTUR DER GESCHICHTE	67
3.4 HINSICHTEN EINER HISTORISCHEN ANTHROPOLOGIE DES ERKENNENS UND EMPFINDENS	83
3.4.1 <i>Menschheitliche Hinsicht</i>	83
3.4.2 <i>Soziokulturelle oder nationale Hinsicht</i>	91
3.4.3 <i>Historische Hinsicht</i>	96
3.4.4 <i>Individualpsychologische Hinsicht</i>	100
3.5 DIVERGENZ UND KONTRARITÄT DES MENSCHEN IN HERDERS ANTHROPOLOGISCHER SKIZZE FÜR DALBERG (1777).....	114

4. EIN „PAMPHLET“ ZUR „BILDUNG DER MENSCHHEIT“: DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE VON 1774.....	120
4.1 AUSGANGSLAGE UND GRUNDFRAGEN	120
4.2 DIE STRUKTUR DER GESCHICHTE	128
4.3 ERSTER ABSCHNITT: ALTE WELT – HISTORISCHE MAKROSTRUKTUR UND LEBENSALTERANALOGIE	130
4.3.1 Kindheit: orientalische Innigkeit	134
4.3.2 Knabenalter: ägyptische Konzentration und phönikische Expansion.....	138
4.3.3 Jünglingszeit: ‚Einheit und Mannigfaltigkeit‘ der Griechen.....	142
4.3.4 Mannesalter: universale Expansion und imperiale Konzentration Roms.....	143
4.3.5 Historische Reflexion: Individualität und Entwicklung.....	146
4.4 ZWEITER ABSCHNITT: NEUE WELT	160
4.4.1 Völkerwanderung und Christentum: Mannigfaltigkeit und Einheit.....	160
4.4.2 Mittelalter: Heterogenität, Innigkeit und Ausbreitung „ins Große“	165
4.4.3 Epochenwandel zur mechanisierten Moderne: Renaissance und Reformation	167
4.4.4 Ausweitung ohne Innigkeit: historische Signatur und Kritik des Zeitalters	170
4.5 DRITTER ABSCHNITT: ZUSÄTZE ZUR ZUKUNFT DER GEGENWART	178
 5. SCHLUSSBETRACHTUNG	209
 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	215
 QUELLENVERZEICHNIS	216
 LITERATURVERZEICHNIS.....	220
 ZUSAMMENFASSUNG	236
 ABSTRACT.....	237

1. Einleitung

1.1 Historische Anthropologie und Geschichte der Menschheit

Vor nunmehr etwas über 200 Jahren, am 18. Dezember 1803, ist Johann Gottfried Herder in Weimar gestorben – ein Denker, dessen Werk sich in einer noch heute verblüffenden Vielseitigkeit der Frage gewidmet hat, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Die Menschheit, so hat Herder in einer seiner bekanntesten Schriften, der Bückeburger *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, formuliert, sei „ein ewiger Proteus“, der – „verteilt in tausend Gestalten“ – durch „alle Weltteile und Jahrhunderte“ wandle, und doch immer er selbst sei: „die Menschheit bleibt immer nur Menschheit“¹. Das der griechischen Mythologie entlehnte Bild des Gestaltwandlers Proteus ist eines der Lieblingsbilder Herders gewesen, um die Einheit in der Vielheit der historischen Erscheinungsweisen des Menschen sinnfällig zu verdeutlichen. Betrachtet man die Herder-Rezeption der vergangenen zwei Jahrhunderte, so drängt sich der Eindruck auf, dass der Autor Herder selbst ein solcher Proteus gewesen zu sein scheint: zu divergierend und oft widersprüchlich sind die Bewertungen und Einordnungen seines Denkens, fast zu reich an Facetten und an vermeintlichen und tatsächlichen Widersprüchen ist dieses selbst. Allgemeine wissenschaftliche Paradigmenwechsel haben ihren Teil zu dem häufig changierenden Herderbild beigetragen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die deutlich veränderte Bewertung von Herders Stellung in der Geschichte der Geschichtsschreibung im Laufe der letzten Jahrzehnte. Schlaglichtartig wird dies deutlich in der 1997 erschienenen deutsche Neuauflage des knapp dreißig

¹ FA 4, 40 (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774).

Zur Zitierweise: Texte Herders werden in der Regel nach der ‚Frankfurter Ausgabe‘ des Deutschen Klassiker Verlags (= FA) zitiert. Dort nicht vorliegende Werke Herders werden zitiert nach der von Bernhard Suphan besorgten Ausgabe der Sämtlichen Werke (= SW) bzw. nach der von Wolfgang Proß herausgegebenen Werkausgabe des Hanser-Verlags (= WP). In den Kapiteln 2 und 4, die sich v.a. auf einen zentralen Text Herders stützen, werden Zitierungen dieses jeweiligen Textes anhand der eingangs nachgewiesenen Quelle durch Einklammerung der Seitenzahl im Fließtext der Arbeit belegt, um den Anmerkungsapparat zu entlasten. Abweichend davon werden in Kapitel 3 die drei verschiedenen Fassungen der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* in Fußnoten nachgewiesen, da hier zum einen verschiedene Vorlagen (FA, SW, WP) zu benutzen waren, und zum anderen Parallelstellen aus den drei Fassungen von 1774, 1775 und 1778 auf diese Weise leichter angegeben und

Jahre zuvor in den USA erstmals publizierten Buches von Georg G. Iggers über die *Deutsche Geschichtswissenschaft*. Angelegt als – so der Untertitel – *Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* stellte diese Studie eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem preußisch-deutschen Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts dar. Dem Untertitel zum Trotz spielte Herder in dieser wissenschaftsgeschichtlich äußerst einflussreichen Kritik des deutschen Historismus eigentlich keine große Rolle. Fast schon habituell wirkt seine Einordnung am Beginn der von Iggers behaupteten Traditionslinie, denn der Verfasser sieht in Herder zwar den – mit Vico – ersten Theoretiker des Historismus, nicht aber den Vordenker jenes staatsbezogenen Konservatismus und Nationalismus. Auf diesen Sonderweg aber zielt Iggers mit seiner Kritik hauptsächlich ab, und so kann seine genealogische Kette „von Herder bis zur Gegenwart“ nicht recht überzeugen, zumindest was ihren vermeintlichen Ausgangspunkt angeht. Eben dies räumte Iggers 1997 in dem Vorwort zur Neuauflage seines Buches ein:

„Vielleicht war es nicht richtig, Herder im Untertitel des Buches so eng mit der Tradition zu identifizieren, die ich hier kritisch behandle. Im 2. Kapitel wird klar, wie Herder sich von dieser Tradition unterschieden hat. Herder bewegte sich in seinem ganzen Denken zwischen einer Bejahung und einer Kritik der Aufklärung. In seiner Betonung der Gleichwertigkeit aller Kulturen, einschließlich der außereuropäischen, unterschied er sich vom überzogenen Eurozentrismus und dem exklusiven Nationalismus, welcher der hier beschriebenen traditionellen Geschichtsauffassung zu eigen war. Auch die Verherrlichung des Staates lag Herder fern. In diesem Sinn beginnt die Tradition der Geschichtswissenschaft, mit der wir uns hier befassen, erst mit Ranke, obwohl dieser im Gegensatz zu seinen preußisch-deutschen Nachfolgern an einer Einheit der romanischen und germanischen Völker und Staaten festhielt“².

Etwas zugespitzt lässt sich diese Relativierung als eine späte Emanzipation von genau jener Wissenschaftstradition interpretieren, die Iggers selbst einer gründlichen Kritik unterzogen hatte, denn letztlich folgte seine (nunmehr

verglichen werden können. *Hervorhebungen* in Zitaten stammen – falls nicht anders angegeben – stets aus den angegebenen Quellen.

² Iggers 1997: *Deutsche Geschichtswissenschaft*, vf; zu Herder vgl. das Kapitel II: „Die Wurzeln des deutschen Historismus“ (ebd., 43 ff). Die erste deutsche Ausgabe erschien 1971, das Original 1768 bei Wesleyan University Press unter dem Titel *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*.

relativierte) Genealogie noch der späthistoristischen Traditionsbildung Friedrich Meineckes, der in der Zwischenkriegszeit versucht hatte, den Historismus angesichts seiner Krise als eine in ihren Ursprüngen deutsche Weltanschauung zu retten. Seine *Entstehung des Historismus* (1936) hat über Jahrzehnte hinweg die historiographiegeschichtliche Einordnung Herders maßgeblich mitbestimmt und dabei dessen Leistung als Geschichtsphilosoph vor allem auf „jene[n] großartige[n] historische[n] Relativismus“ reduziert, der in letzter Konsequenz allerdings die Einheit der Menschheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsweisen auflöst³. Genau diese Schlussfolgerung bestreitet jedoch die neuere Herderforschung und vertritt eine Sichtweise, die der späthistoristischen Interpretation „diametral widerspricht“⁴, indem sie bereits für den frühen Herder (d.h. bis zu seinem Umzug nach Weimar 1776) jenes Denken des anthropologisch Universalen und der mannigfaltigen Einheit der Menschheit reklamiert, welches die traditionelle Sichtweise als ärgerliche Abkehr des späten Herder von seinem einstmals eingeschlagenen relativistischen Weg gedeutet und bedauert hat.

Diese jüngere, nach den besonderen Modi der Vermittlung von Partikularismus und Universalismus bei Herder suchende Perspektive verfolgt auch die vorliegende Arbeit und klammert damit bewusst die disziplingeschichtliche Frage nach dem Herderschen Beitrag in der Geschichte des entstehenden Historismus aus, wobei sie sich auf ähnlich gelagerte neuere Untersuchungen berufen kann⁵. Statt dessen sieht sie in Herder eine zentrale Figur der sich als neue Universalwissenschaft begreifenden Menschheitsgeschichtsschreibung, als jenem Feld, auf dem am Ende des 18. Jahrhunderts Anthropologie und Geschichte in einen vielfältigen und komplexen Zusammenhang traten. Die folgenden einleitenden Überlegungen sind dabei bewusst weit gefasst und streben nicht nach einer neuen, in der Darstellung dann zu belegenden

³ Meinecke 1946: *Die Entstehung des Historismus*, 439. Die erste Auflage erschien in zwei Bänden 1936, die hier zitierte einbändige zweite Auflage zehn Jahre später. Das Herder-Kapitel (ebd., 378-468) entstand 1933/34.

⁴ Heinz 1994: *Historismus oder Metaphysik?*, 84.

⁵ So hat Thomas Prüfer in seiner Dissertation zum Geschichtsdenken Friedrich Schillers explizit und mit guten Gründen auf eine Einordnung Schillers in die seiner Meinung nach erkenntnisthematische Dichotomie von Aufklärungshistoriographie und Historismus verzichtet (vgl. dazu Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 16f). Zu der im Folgenden thematisierten Hinsicht von ‚historischer Anthropologie und anthropologischer Historie‘ vgl. ebd., 156ff.

wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung Herders. Vielmehr verstehen sie sich als Aufriss einiger grundsätzlicher aktueller Hinsichten in heuristischer Absicht. Eine Eingrenzung des Themas der Arbeit und eine Skizzierung des Argumentationsganges soll dann im zweiten Teil dieser Einleitung vorgenommen werden (s.u. Kap. 1.2).

Die „Ligatur“ von Geschichte und Anthropologie ist immer noch, so urteilte vor wenigen Jahren eine Studie, „eine terra incognita der Wissenschaftsgeschichte“⁶. Tatsächlich fehlen sowohl größere Sammelbände als auch umfassende monographische Darstellungen zu den deutschsprachigen Menschheitsgeschichten um 1800 oder zu der im selben Diskursfeld anzusiedelnden Kulturgeschichtsschreibung dieser Zeit. Dies ist umso bemerkenswerter, als sich die historiographiegeschichtliche Forschung seit etwa der Mitte der 1980er Jahre intensiv mit dem Verhältnis von Aufklärungshistorie und Historismus beschäftigt und dabei auch die universalhistorischen und geschichtsphilosophischen Entwürfen der Zeit in den Blick genommen hat. Der Vielfalt der historiographischen Ansätze zwischen Gatterer und Droysen, unter denen die Herders sicherlich zu den inhaltlich anregendsten und sprachlich faszinierendsten gehören, sind diese Debatten jedoch nicht immer gerecht geworden. Fraglos hat die idealtypische Gegenüberstellung von Aufklärungshistorie und Historismus als zwei klar abgrenzbare Wissenschaftsparadigmen, die entweder im Rahmen einer strukturellen Transformationsgeschichte miteinander verknüpft oder in einem recht harten Epochenbruch voneinander geschieden werden, wichtige Erkenntnisgewinne erbracht⁷. Insgesamt aber hat die (z.T. durchaus eingestandene) teleologische Ausrichtung auf den Historismus⁸ sowie vor allem die Konzentration auf den fachgeschichtlichen Professionalisierungs- und Verwissenschaftlichungsprozess dazu geführt, dass die sich zwischen 1770

⁶ Garber 1999: *Selbstreferenz und Objektivität*, 139.

⁷ Vgl. für die erste Richtung v.a. Rüsen 1993: *Konfigurationen des Historismus*, 29ff, bzw. ders. 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 43ff, sowie, im Anschluss an frühere Arbeiten Rüsen: Blanke & Fleischer 1990: *Einleitung*, 19ff. Während Rüsen vom Modell eines langsamen wissenschaftlichen Strukturwandels ausgeht, beharren Muhlack 1991: *Geschichtswissenschaft*, und Fulda 1996: *Wissenschaft aus Kunst*, auf einem Epochenbruch zwischen Aufklärungshistorie und Historismus. Zur Kritik an den verschiedenen Positionen vgl. Jordan 1999: *Geschichtstheorie*, 210ff, sowie Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 10ff.

und 1820 entfaltende Menschheits- und Kulturgeschichtsschreibung als blinder Fleck des historistischen Paradigmas häufig zu wenig Beachtung gefunden hat – abgesehen von ‚Starautoren‘ wie eben Herder, dessen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* freilich dennoch, so Wolfgang Proß, „zu den am wenigsten ‚verstandenen‘ Texten [...] der gesamten Aufklärung“⁹ gehören. Einzelne jüngere historiographiegeschichtliche Arbeiten zeugen freilich davon, dass diese Problematik mittlerweile erkannt und die Menschheitsgeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts als lohnendes Forschungsfeld gewonnen worden ist – weitgehend unter Absehung von der retrospektiven Dichotomisierung von Historismus und Aufklärungshistorie¹⁰. In dem Maße, in dem die fachwissenschaftliche Fortschrittsgeschichte *auch* als „Verlustgeschichte“ erscheint¹¹, rückt die Verbindung von Anthropologie und Geschichte im aufklärerischen Projekt einer Geschichte der Menschheit wieder in den Vordergrund des gegenwärtigen Interesses und gewinnt einen Bezug zu aktuellen geschichtstheoretischen und historiographischen Problemlagen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit über die Notwendigkeit einer historiographiegeschichtlichen Neubewertung hinaus die Beschäftigung mit menschheitsgeschichtlichen Entwürfen aus der Übergangs- oder auch Schwellenzeit¹² von Spätaufklärung und frühem Historismus ein aktuelles historiographisches und geschichtstheoretisches Interesse beanspruchen kann. Ich gehe zunächst von dem erklärungsbedürftigen Befund aus, dass Vertreter durchaus entgegengesetzter aktueller geschichtswissenschaftlicher Ansätze sich explizit in eine Traditionslinie mit dem menschheitsgeschichtlichen Diskurs um 1800 stellen oder sich zumindest auf einzelne Autoren und Fragestellungen dieses Feldes beziehen, das sowohl *den Menschen* als auch *die Menschheit* zu seinem Gegenstand erklärt hatte. Greift

⁸ Muhlack 1991: *Geschichtswissenschaft*, 8.

⁹ Proß 1997: „*Ein Reich unsichtbarer Kräfte*“, 73.

¹⁰ Zu diesem neueren Forschungsfeld vgl. beispielsweise folgende Aufsätze: Zedelmaier 1991: *Zur Idee einer ‚Geschichte der Menschheit‘*, Garber 1999: *Selbstreferenz und Objektivität*, sowie einzelne Beiträge in: *Storia della Storiografia* 39 (2001).

¹¹ Rüsen 1994: *Historisches Lernen*, 13; vgl. auch ders. 1993: *Konfigurationen des Historismus*, 76.

¹² Vgl. zu diesem Terminus Jordan 1999: *Geschichtstheorie*. Der Begriff findet sich zuvor freilich bereits bei Koselleck 1987: *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit* bzw. in ders. 1988: *Erfahrungswandel und Methodenwechsel*, 16, sowie in Rüsen 1994: *Historisches Lernen*, 216.

man etwa zu einer jüngeren Einführung in die Kulturwissenschaften, so begegnet man nicht allein in dem Abschnitt über die Geschichte der Kulturgeschichtsschreibung, sondern auch in jenem über die Historische Anthropologie als aktuellem Forschungsfeld bald und häufig dem Namen Herder. Dieser fungiert dort etwa für eine Geschichte der Sinne als ernstzunehmender Gewährsmann, sowie als Herold der Forderung der Aufklärungsanthropologie nach dem ‚ganzen Menschen‘, die sich auch die heutige Historische Anthropologie zu eigen gemacht hat¹³. Für den französischen Kontext, aber bezogen auf denselben europäischen Diskurs hat bereits früher André Burguière eine ähnliche Verortung der Historischen Anthropologie vollzogen: eigentlich ein Kind des 18. Jahrhunderts sei diese von der *Annales*-Schule nicht geboren, sondern lediglich wiedergeboren worden, nachdem sie im 19. Jahrhundert dem nationalhistoriographischen, staatsbezogenen Paradigma unterlegen sei. Die Konzeption einer Geschichte der Lebensstile und Gewohnheiten und auch den „ethnologischen Blick“ auf fremde Kulturen und auf die eigene Gesellschaft, d.h. wesentliche Elemente seines eigenen Ansatzes findet Burguière bereits im „Schatten der Aufklärung“¹⁴. Das gegenwärtige Interesse an der Historischen Anthropologie erklärt sich für ihn aus dem Brüchigwerden jenes Fortschrittskonzepts, das sich historisch zu genau der Zeit auszubilden begann, in der Burguière die Wurzeln des historisch-anthropologischen Paradigmas ausmacht, die nun seit einiger Zeit in einer geschichtswissenschaftlichen Konjunktur neu auszutreiben beginnen. Hier soll nicht argumentiert werden, dass die zeitgenössische Historische Anthropologie insgesamt auf den menscheitsgeschichtlichen Diskurs des späten 18. Jahrhunderts zurückgeht – dazu wären die verschiedenen unter diesem Begriff sich versammelnden Ansätze viel zu heterogen. Für einen Teil jedoch bestehen solche Traditionslinien sicherlich und werden auch bemüht bzw. von Gegenpositionen aus, die sich ebenfalls im Lager der Historischen Anthropologie ansiedeln, kritisiert¹⁵.

¹³ Böhme, Matussek, Müller 2000: *Orientierung Kulturwissenschaft*, 131ff. Vgl. auch aus einem neueren *Handbuch Historische Anthropologie*: Böhme 1997: *Gefühl*, 533f; sowie Maurer 2003: *Historische Anthropologie*, 306f, den Abschnitt „Herder am Anfang“.

¹⁴ Burguière 1990: *Historische Anthropologie*, 65, zum Folgenden 99.

¹⁵ Kritik an solchen Traditionsbildungen etwa bei Medick 1984: „*Missionare im Ruderboot*“?, 299 (z.B. an Lepenies 1977: *Probleme einer Historischen Anthropologie*, 27ff). Vgl. allgemein Iggers 1997: *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 423ff.

Während die Historische Anthropologie heute von einer Vielzahl von Ansätzen geprägt ist, von denen die meisten mikrohistorischer Natur sind, so gibt es daneben auch eine dezidiert universal- bzw. globalhistorische Bezugnahme auf die menscheitsgeschichtlichen Entwürfe des 18. Jahrhunderts. Am vermeintlichen Ende der großen historischen Meistererzählungen und Geschichtsphilosophien steht die Frage nach den „unabgegoltenen Motiven“¹⁶ aufklärerischer Geschichtsphilosophie, deren Kern die Frage nach der fortschrittlichen Entwicklung der Menschheit darstellt. Heinz Dieter Kittsteiner etwa stellt neuerdings die „Frage nach einer neuen, philosophisch angeleiteten Erzählung der Geschichte der Menschheit, die sich in den Fallen der geschichtsphilosophischen Teleologie nicht mehr verfängt“¹⁷. Die Teleologie, so Kittsteiner, stellte innerhalb der „philosophischen Universalgeschichte der Menschheit“ die Reaktion auf moderne Beschleunigungs- und Kontingenzerfahrungen dar, die den Geschichtsprozess als der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen kennzeichneten; insofern „verbirgt sich ein nach wie vor ungelöstes Problem“ – die Machbarkeit von Geschichte, die Gestaltbarkeit von Veränderungsprozessen – „hinter der Teleologie“¹⁸. Mit der Kritik der teleologischen Geschichtsphilosophie durch den Historismus vollzieht sich im 19. Jahrhundert zugleich eine Umorientierung von der Menschheit auf die Nation als der identitätsformierenden Bezugsgröße des wissenschaftlichen Geschichtsdenkens – ein Vorgang, den Kittsteiner als einen Verlust verschiedener Perspektiven begreift, zu dessen Bewältigung die Kulturgeschichtsschreibung prädestiniert scheint, als einer zwischen Wissenschaft und Philosophie changierenden Disziplin, die anthropologische Fragestellungen und Kategorien in die Geschichtswissenschaft wieder einführt, und die Kittsteiner über eine u.a. Cassirer, Burckhardt, Lamprecht und Schiller umfassende Ahnenreihe bis in den kultur- und menscheitsgeschichtlichen Diskurs des späten 18. Jahrhunderts zurückführt¹⁹.

¹⁶ Nagl-Docekal 1996: *Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?*, 28.

¹⁷ Kittsteiner 1998: *Die Listen der Vernunft*, 42.

¹⁸ Kittsteiner 1998: *Die Listen der Vernunft*, 8 bzw. 11.

¹⁹ Vgl. ebd., sowie Kittsteiner 1997: *Kulturgeschichte*. Zur Universalisierung bzw. Nationalisierung der Identität in der Bewegung von der Spätaufklärung zum Historismus vgl. auch Rüsen 1993: *Konfigurationen des Historismus*, 69ff.

Teilweise an Kittsteiner anknüpfend, aber in seinem systematischen Anspruch über diesen hinausgehend hat Johannes Rohbeck die Rehabilitierung einer materialen Geschichtsphilosophie im Rückgang auf das aufklärerische universalhistorische und geschichtsphilosophische Denken gefordert, das er „im Hinblick auf die heutige historische Situation fort- und umschreiben möchte“²⁰. Fortgeschrieben werden soll nicht die „Teleologie als Skandalon der Geschichtsphilosophie“, sondern die „Idee einer Gattungsgeschichte im Hinblick auf heutige Problemlagen“²¹. Diesen Gegenwartsbezug stellt der von der Aufklärung bereits als wachsender weltweiter Kommunikationszusammenhang prinzipiell erkannte Prozess der Globalisierung dar, in dem sich

„die aufklärerische Idee der Universalgeschichte [verwirklicht]. Was einmal als reale Möglichkeit eines konkreten Universalisierungsprozesses gedacht war, entwickelt sich wenigstens partiell zur historischen Realität der Globalgeschichte“²².

Im Rahmen einer solchen Gattungsgeschichte geht es darum, ‚Menschheit‘ nicht allein als Referenzsubjekt der Geschichtsschreibung, sondern als Handlungssubjekt eines kontinuierlichen, aber stets bedrohten technisch-kulturellen Zivilisationsprozesses der modernen Geschichte erkennbar werden zu lassen: „Der Begriff *Menschheit* ist kein bloßes Gedankengebilde, sondern reflektiert den realen Prozeß der *Menschheitswerdung*“, mit ihm verbindet sich „die Chance und die Aufgabe, den Aspekt der Kooperation zu verstärken und mit humanem Leben zu füllen“²³. Dieser Prozess – man könnte ihn auch als *Menschheitsbildung* bezeichnen – ist, so Rohbeck, nicht abgeschlossen, sondern seit der Epochenzäsur 1989/90 an einen neuen Anfang getreten, der sich nicht als Bruch der Moderne oder Übergang in eine neue Moderne darstellt, sondern als eine durch Kontinuität in Potenzierung gekennzeichnete „Radikalisierung“ der einen Moderne, die bereits im 18. Jahrhundert im Kontext der spätaufklärerischen Menschheits- und Universalhistorie thematisiert worden ist²⁴.

²⁰ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 12.

²¹ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 162.

²² Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 245.

²³ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 249.

²⁴ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 188f, 212ff, 240ff.

Im Rahmen dieser Arbeit zu Johann Gottfried Herders Konzept der Menschheitsbildung kann und soll es nicht darum gehen, diese wenigen und nur grob angerissenen Beispiele detailliert in ihrer Argumentation oder in der Stimmigkeit ihrer Bezugnahmen auf das menscheitsgeschichtliche Genre um 1800 zu diskutieren. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich diese Bezugnahmen erklären, was also die aktuelle Attraktion dieses Diskursfeldes im allgemeinen und Herders Beitrag zu ihm im besonderen sowohl für dezidiert makrohistorische, als auch für eher mikrohistorische Ansätze ausmacht.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang eine bestimmte Vorstellung vom Verlauf der Moderne: in allen Beispielfällen scheint eine Konstellation vorzuliegen, in der die Verbindung von Anthropologie und Geschichte, wie sie im späten 18. Jahrhundert vorgenommen wurden, der Gegenwart näher zu liegen scheint, als herrschende Wissenschaftstraditionen des 19. und des 20. Jahrhunderts, wobei der Historismus als Gegenspieler Nr. 1 firmiert. Bei Rohbeck wird dies deutlich ausgesprochen: für ihn

„befinden wir uns in einer historischen Situation, die der Epoche der Aufklärung ähnelt: Die späteren Aufklärer waren sich darüber im klaren, daß sie nicht den Abschluß einer Entwicklung bildeten, sondern am Anfang einer veränderten Moderne standen. [...]. So steht uns die Philosophie des 18. Jahrhunderts mit ihrer Idee der Universalgeschichte und mit ihrer Konzeption des Weltbürgertums heute näher als der Historismus des 19. Jahrhunderts, der eher den Gedanken des Volksgeistes und des Nationalstaates in den Vordergrund gestellt hat. Wegen dieser historischen Parallelen halte ich es für sinnvoll, das Projekt einer »Neuen Aufklärung« ins Auge zu fassen“²⁵.

Der epochale Wandel wird in dieser Vorstellung also eng an die Menschheitskategorie geknüpft: als Subjekt der Geschichte ist sie in der Spätaufklärung erkannt, aber infolge des Historismus bald wieder aus der als Wissenschaft verfassten Geschichte verdrängt worden. An der Gegenwart ist es nun, sie unter den ‚radikalisierten‘ (also veränderten, aber nicht fundamental anderen) Bedingungen der Moderne in den einmal innegehabten Status als Geschichtssubjekt wieder einzusetzen. Eine analoge Denkfigur – ich schematisiere hier freilich – findet sich auch bei Rückbezügen innerhalb der

²⁵ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 13, vgl. auch 161.

Historischen Anthropologie, wie sie etwa Burguière versteht. Das Referenzsubjekt ist hier allerdings nicht *die Menschheit*, sondern *der Mensch* oder auch *die Menschen*. Auch hier gilt der Rückbezug auf Traditionen des 18. Jahrhunderts der Legitimation eines gegen spätere Wissenschaftlichkeitsmodelle gerichteten historiographischen Neuansatzes. Folgt man Frank Ankersmit, so bezeichnet dieser Neuansatz der Historischen Anthropologie in seiner mikrohistorischen Ausrichtung auf alltags- oder mentalitätsgeschichtliche Erfahrungen den eigentlichen Paradigmenwechsel zum Historismus, und nicht etwa die mit diesem in narrativer Hinsicht verwandten Historischen Sozialwissenschaften²⁶.

In beiden Fällen, d.h. in der makrohistorischen und auch in der mikrohistorischen Hinsicht, rekurriert der Versuch der Etablierung neuer historischer Perspektiven auf Konzeptualisierungen und Erkenntnisse jener Jahrzehnte um 1800, die das von traditionellen ebenso wie von modernen Tendenzen geprägte Kernstück des von Reinhart Koselleck begriffsgeschichtlich entwickelten Sattelzeitkonzepts der Herausbildung der modernen politisch-sozialen Semantik ausmachen. Diesen Wissensbeständen wird dabei, wie mir scheint, insofern eine – wenngleich immer beschränkte – Relevanz zugemessen, als sie im Kontext der anbrechenden Moderne Erfahrungen und Probleme reflektieren, die denen der ebenfalls als Schwellenepoche angesehenen Gegenwart zwar nicht gänzlich entsprechen, aber doch mit ihnen auf heuristisch fruchtbare Weise korrespondieren und auf diese Weise Traditionen der Selbstreflexion der Moderne in den Blick bringen, die wissenschaftsgeschichtlich – wie etwa die aus der Menschheitsgeschichte hervorgehende Alternativwissenschaft der Kulturgeschichtsschreibung²⁷ – im 19. Jahrhundert eher an den Rand gedrängt oder von wissenschaftlichen Außenseitern wie Karl Lamprecht oder Kurt Breysig (beide übrigens eifrige Leser und Kenner Herders) aufgenommen wurden. Rohbeck etwa lehnt in diesem Sinne die Rede von einer reflexiven zweiten Moderne ab, da die Moderne bereits von der Aufklärung an – etwa bei Herder – selbstreflexiv und selbstkritisch gewesen sei, was jedoch durch die Konzentration auf die spätere

²⁶ Ankersmit 1996: *Historismus: Versuch einer Synthese*, 406ff.

²⁷ Vgl. Kittsteiner 1997: *Kulturgeschichte*; sowie Schleier 1997: *Kulturgeschichte der Völker*. Der letztgenannte Aufsatz beschäftigt sich v.a. mit der Kulturgeschichtsschreibung um 1800 -

bürgerliche Kulturkritik häufig übersehen werde²⁸. Bei allen gar nicht bezweifelten Fortschritten der Wissenschaftsgeschichte wird diese im Rückgang auf den anthropologisch-historischen Diskurs der Sattelzeit als defizitär gekennzeichnet; der Rückbezug selber erscheint dadurch gleichsam als Rückfrage an die historischen Anfänge der eigenen modernen Gegenwart in kurativer und zeitkritischer Absicht. Das historiographische Desideratum der Gegenwart, das auf dem Weg durch die Moderne verloren gegangen zu sein scheint, ist – so stellt sich mir die geschilderte Denkbewegung dar – eine auf *Mensch* und *Menschheit* bezogene Perspektive, für die das menscheitsgeschichtliche Diskursfeld der Spätaufklärung das historische Vorbild darstellen soll.

In historiographiegeschichtlicher Hinsicht erscheint eine solche Sichtweise, wie sie hier idealtypisch aus einigen wenigen Belegstellen herausgearbeitet wurde, freilich als problematisch, da ihr ein wohl zu dichotomisches Verständnis von Aufklärungsphilosophie bzw. –historie und Historismus zugrunde liegt. Zweifellos ist es richtig, dass „dieser Menschheitsbezug in der nationalen Ausrichtung historischer Identität durch den Historismus allmählich verloren“ ging²⁹. Die Betonung muss dabei auf der Relativierung *allmählich* liegen, die eine sukzessive Schwerpunktverlagerung in der Abfolge von Aufklärungshistorie, frühem, klassischem und schließlich spätem Historismus andeutet. Gerade auch anhand des Menschheitsbezuges lässt sich der schrittweise und kontinuierliche Charakter dieses historiographischen Transformationsprozesses zeigen. Nicht zuletzt sind es Erkenntnisse, die gemeinhin bereits als früh- oder protohistoristisch angesehen werden, welche die intellektuelle Attraktivität des menscheitsgeschichtlichen Diskursfeld auszumachen scheinen: dazu gehört nicht zuletzt das Individualitätsdenken und damit verbunden das Bewusstsein der Problematik der Vermittlung von Teil und Ganzem, von menscheitlicher Einheit und kultureller Vielheit, wie es in Herders Formulierung: „nur durch das Mannigfaltige Einheit und durch das

mit jener des 19. Jahrhundert hat derselbe Verfasser sich in zahlreichen anderen Arbeiten auseinandergesetzt.

²⁸ Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 238ff.

²⁹ Rüsen 1994: *Historisches Lernen*, 24.

Entgegengesetzte Zusammenhang“³⁰ aufscheint. Diese Durchmischung moderner und traditioneller Elemente macht das 18. Jahrhundert, wie überhaupt die Frühneuzeit, interessant für die Historische Anthropologie, für die jede „Geschichte der Modernisierung [...] zugleich eine Geschichte von Verlusten“ darstellt³¹ – eine Einsicht, die sich, wie im Laufe der Arbeit gezeigt werden wird, bereits bei Herder findet. Bei dem Versuch, den ‚ganzen Menschen‘ in den historisch-anthropologischen Blick zu kriegen, erscheint das 18. Jahrhundert gleichsam als eine Art natürlicher Verbündeter, dem – gewissermaßen auf nostalgische Weise? – eine eigene ‚ganzheitliche Kompetenz‘ zugetraut wird³².

Längst ist wohl deutlich geworden, dass die für unterschiedliche Ansätze der Gegenwart bestehende Attraktivität jenes Diskursfeldes, das ich als das menscheitsgeschichtliche Genre um 1800 bezeichne, auf einem äußerst weitgefassten Menschheitsbegriff beruht, wie er in den spätaufklärerischen Geschichten der Menschheit dominiert. Letztlich bezeichnete dieser Begriff ein ebenso weitgefasstes und uneinheitliches Feld wie es heute bei der Historischen Anthropologie der Fall ist. Bereits innerhalb dieses Feldes kristallisierte sich anhand des Teleologieproblems jene im 19. Jahrhundert vollzogene Trennung der Geschichtsschreibung in Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft – mit der Kulturgeschichtsschreibung als einer ‚Disziplin zwischen den Stühlen‘ – heraus, wie sie etwa (s.o.) von H. D. Kittsteiner unter Rückbezug auf das 18. Jahrhundert beklagt worden ist. Dennoch lässt sich das Projekt der Geschichte der Menschheit für einige Jahrzehnte um 1800 als ein eigenes Genre des Geschichtsdenkens interpretieren, dessen verschiedene Ansätze durch einige weitgehend geteilte Grundannahmen unter einem gemeinsamen Dach existieren konnten, und das bestrebt war, ein neues historiographisches Paradigma in Gestalt einer zukünftigen historisch-anthropologischen Universalwissenschaft zu begründen³³. Das Geschichtsdenken des 18. Jahrhunderts vollzog die

³⁰ FA 4, 782 (*Gott. Einige Gespräche*, 5. Gespräch, 1787).

³¹ van Dülmen 2000: *Historische Anthropologie*, 46.

³² Dies wird beispielsweise (und gerade auch im Bezug auf Herder) deutlich bei Meyer-Abich 1997: *Praktische Naturphilosophie*, vgl. z.B. ebd., 274f.

³³ Der Anspruch, die Geschichte der Menschheit begründe eine neue Wissenschaft explizit bei Meiners 1981: *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (1793), 23f. Auch Herders Vorrede

anthropologische Wende der Aufklärung mit, die den Menschen als das „Maß aller Dinge“³⁴ in das Zentrum des gesellschaftlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Interesses rückte. Zugleich kam es, wie Koselleck gezeigt hat, mit der Herausbildung des Kollektivsingulars ‚Geschichte‘ zum Entstehen des modernen Geschichtsbegriffs. Beide Begriffe – Menschheit und Geschichte – traten in der Folge in einen komplexen Zusammenhang, der kürzlich zu Recht als „Historisierung des Menschenbegriffs durch die Ausbildung einer *historischen Anthropologie* und als Humanisierung des Geschichtsbegriffs in Gestalt einer *anthropologischen Historiographie*“ bezeichnet worden ist³⁵. Als Zentralbegriff der aufklärerischen Geschichtsschreibung bezeichnete *Menschheit* zum einen als anthropologischer Gattungsbegriff den allgemeinen Charakter des Menschseins, die in (prinzipiell) jedem Individuum aufzufindende menschliche Natur, die es – hier wird der Gattungsbegriff zum Ziel- bzw. Bildungsbegriff - als Humanität auszubilden galt. Zum anderen gewann *Menschheit* immer mehr die Bedeutung eines Kollektivbegriffs, der das gesamte Menschengeschlecht in synchroner wie in diachroner Hinsicht umfassen sollte. Beide Bedeutungsschichten lagen der Idee einer philosophischen Geschichte der Menschheit um 1800 zugrunde, von Isaak Iselins ‚philosophischen Mutmaßungen‘ *Über die Geschichte der Menschheit* (zuerst 1764) bis hin zu den *Ideen zur Geschichte der Menschheit* von Friedrich August Carus (veröffentlicht 1809). Dies gilt in besonderem Maße auch für Herder, dessen Schriften *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) gedanklich und chronologisch eine zentrale Position in diesem Diskurs einnehmen, der aber schon in seinen frühesten programmatischen Entwürfen die „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ forderte und diese sogleich auf die „*Geschichte der Menschheit*“ bezog: „man nehme aus der Philosophie den Menschen, und

zu den *Ideen* spiegelt die Ambition wieder, mit der Philosophie der Menschheitsgeschichte eine neue Integrationswissenschaft im Zentrum der verschiedenen, sich langsam disziplinär verfestigenden Diskurse zu schaffen (FA 6, 11f); vgl. dazu knapp Johannsen 2001: *Heeren vs. Pölitz*, 208f.

³⁴ Kondylis 1986: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 55 u. 126; vgl. 119ff zum „Primat der Anthropologie“.

³⁵ Prüfer 2001: *Der Fortschritt der Menschheitsgeschichte*, 110. Vgl. zu beiden Begriffen die maßgeblichen Einträge in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*: Bödeker 1982: *Menschheit, Humanität, Humanismus*, sowie Koselleck u.a. 1975: *Geschichte, Historie*.

wende ihn auf alles übrige an“³⁶ (siehe dazu Kap. 2). Diese anthropozentrische Philosophie Herders zielte auf die anthropologisch universellen Grundgegebenheiten aller Individuen zu allen Zeiten ab, vor allem auf die sinnliche Seinserfahrung des Menschen, und nahm daher ihren Ausgang von der zeitgenössischen Psychologie und Erkenntnistheorie (siehe dazu Kap. 3). Gemünzt auf den Aufbau der *Ideen* hat ein Zeitgenosse Herders dessen doppelten Entwurf einer Geschichte der Menschheit wie folgt charakterisiert: „Die Geschichte *des* Menschen schickte er voran, um darin *die Menschheit* zu erkennen, und ließ die *Geschichte der Menschen* folgen, um die *Geschichte der Menschheit* zu erhalten“³⁷.

Die Eigenheiten und Probleme einer solchen Geschichtsschreibung der Menschheit werden bereits hier deutlich: sie sollte die Universalgeschichte der Menschheit mit einer allgemeinen historischen Anthropologie vereinen, jene beiden Ansätze und Fragestellungen also, die sich heute, disziplinär und theoretisch getrennt, auf das 18. Jahrhundert zurückbeziehen und deren Gemeinsamkeiten sich prima vista auf die Ablehnung lange Zeit dominierender Paradigmen der Geschichtswissenschaft zu beschränken scheinen. In letzterer Hinsicht kann die Historische Anthropologie freilich einen Vorsprung behaupten, hat sie sich doch seit einiger Zeit als ein Alternativansatz zu den Historischen Sozialwissenschaften profiliert, während die Menschheits- oder Universalgeschichte außerhalb der US-amerikanischen *World History*, gelegentlicher Anmahnungen ihrer Notwendigkeit zum Trotz, nach wie vor ein Außenseiterdasein pflegt³⁸. Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine zeitgemäße historische Perspektive geben kann, die beide Elemente der spätaufklärerischen Geschichte der Menschheit, also Historische Anthropologie und Universalgeschichte, neu aufgreift und verbindet – eine Frage, deren Beantwortung freilich die Aufgabenstellung dieser Studie übersteigt. Auf einige wenige Probleme kann im Folgenden freilich

³⁶ FA 1, 131f (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).

³⁷ Gruber 1805: *Charakteristik*, 421. Von Gruber stammt selbst eine an Herder, aber auch Voltaire, Schiller und Schlözer orientierte ‚Geschichte des menschlichen Geschlechts aus dem Gesichtspunkt der Humanität‘ (1806/07).

³⁸ Vgl. dazu Weber 2001: *Universalgeschichte*, sowie Osterhammel 2001: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*, 170ff und passim.

stichwortartig hingewiesen werden, ohne dass es dabei um die Aufstellung eines neuen menscheitsgeschichtlichen Paradigmas ginge. Vielmehr geht es um die Frage, ob Elemente des alten Paradigmas sich als in dem Sinne stichhaltig erwiesen haben, dass eine neue Menschheitsgeschichtsschreibung an sie anknüpfen könnte.

Erstens ist augenfällig, dass von jener Richtung der Historischen Anthropologie, welche die Annahme anthropologischer Universalien oder Konstanten bewusst ablehnt und aus ihrem Forschungsfeld ausschließt, in dieser Hinsicht kaum ein Beitrag zu erwarten ist, handelt es sich hierbei doch um eine der zentralen Voraussetzungen des menscheitsgeschichtlichen Projekts der Spätaufklärung, wie nicht zuletzt Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* zeigt, die doch so häufig als Beleg für genau die gegenteilige Ansicht vereinnahmt wird³⁹. Dass es jedoch innerhalb der Historischen Anthropologie (und, so ist zu ergänzen, in der traditionsreichen, ebenfalls auf das 18. Jahrhundert sich beziehenden, Philosophischen Anthropologie) auch Strömungen gibt, die sich diesen universalistischen und kulturvergleichenden Elementen von Anthropologie widmen, geht bereits aus dem Untertitel der Zeitschrift *Saeculum. Zeitschrift für Universalgeschichte* hervor, in der sich die Freiburger Schule der Historischen Anthropologie artikuliert. An diese Forschungsrichtungen wäre die Frage zu stellen, welche anthropologischen Kategorien sich im Hinblick auf eine moderne Geschichte der Menschheit theoretisch und praktisch als fruchtbar erweisen können. Dazu gehört auch die Frage nach etwaigen universalisierbaren Elementen einer spezifisch historischen Sinnbildung über die Menschheitskategorie⁴⁰.

Jeder Rekurs auf anthropologische Universalien birgt – *zweitens* – die Gefahr der Universalisierung des Partikularen in sich, d.h. die Erklärung der eigenen Identität zum eigentlichen Charakter des Menschheitlichen⁴¹. Die spätaufklärerische Geschichte der Menschheit ist diesem Ethnozentrismus

³⁹ Diesen blinden Fleck der herkömmlichen Rezeption betont Heinz 1994: *Historismus oder Metaphysik?*, 84.

⁴⁰ Vgl. Rüsen 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 231ff.

nicht entgangen und konnte dies auch gar nicht: Die Geschichte der Menschheit ist, bis in den Titel einzelner Werke hinein, die „Allgemeine Geschichte besonders der Europäischen Menschheit“⁴². Wenn die Universalgeschichte sich als eine Geschichte des wachsenden Völkerzusammenhangs konstituiert, dann wird sie, zumindest was die Neuzeit angeht, zwangsläufig zur Geschichte der Expansion der eigenen Kultur. Als Globalisierungstendenz der Geschichte bleibt dann das übrig, was ein gelehrter Zeitgenosse Herders formulierte: „Das Schicksal will die Menschheit *europäisieren*. Eine Form des allgemeinen Europäismus ist im Werden“⁴³. Dieser Eurozentrismus ist nicht einfach mit dem Hinweis darauf zu relativieren, dass die Universalgeschichte erst den Blick für andere Kulturen geöffnet habe⁴⁴, auch wenn eines ihrer Verdienste durchaus in einer solchen Horizonterweiterung liegt. Die Menschheitshistoriker sind sich ihres Perspektivismus jedoch prinzipiell bewusst gewesen und haben diesen in ihren Darstellungen z.T. ironisch gebrochen⁴⁵, oder ansatzweise versucht, fremden Blicken auf die eigene Kultur Raum zu geben⁴⁶. Von einer Überwindung der ethnozentrischen Sichtweise kann freilich bis heute kaum eine Rede sein – sie muß wohl als utopisches Regulativ gelten. Auf die selbstkritische Überprüfung

⁴¹ Zur Logik des Ethnozentrismus und zur Frage der Vermittelbarkeit von Universalismus und Partikularismus vgl. Rüsen 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 207ff.

⁴² Müller 1811: *Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der Europäischen Menschheit*; vgl. z. B. ebd. die Einleitung: Wegen ihrer glücklichen geographischen und klimatischen Lage, „haben die Europäer, welche alles von anderen bekommen, alles weiter gebracht; besonders weil auch der Nord bei ihnen weit empfänglicher als der asiatische ist. Hieraus ließe sich vermuthen, daß dieser Welttheil zu Vervollkommnung des Resultats aller Arbeiten der Menschheit, und entweder dazu bestimmt ist, die übrigen zu beherrschen, oder vielmehr sie zu erneuern“ (Bd.1, 8f).

⁴³ Bouterwek 1975: *Kleine Schriften*, 178 (*Die großen Nationen unserer Zeit*, 1805).

⁴⁴ So bei Rohbeck 2000: *Technik – Kultur – Geschichte*, 12.

⁴⁵ Vgl. dazu die Ausführungen in Zbinden 1996: *Heterogeneity, Irony, Ambivalence*.

⁴⁶ Cf. als Beispiel aus dem Umfeld der *Ideen* Herders Einleitung *Exemplare der Menschheit in Vorstellungsarten, Sitten und Gebräuchen* (1783) zu den Auszügen aus Ludwig Ferdinand Römers *Nachrichten von der Küste Guinea* (1769), in denen die afrikanische Sicht auf die europäischen Fremden geschildert wird. Herder leitet diese Auszüge wie folgt ein: „Am meisten interessiren mich die Nachrichten, wie fremde Nationen *uns* ansehen, was sie von unserer Cultur und Religion, von unsern Sitten und Gebräuchen denken. Da kommen, bei den größten Dummheiten, Naivitäten zum Vorschein, die nicht treffender seyn könnten. Der fromme Einfall eines Wilden, die Absurdität eines Negers, die Simplicität eines Ost- oder Westindiens sagt oft mehr als grosse Deductionen und Beweise. Wenn wir in gewissen Sitten und Vorstellungsarten alt und grau geworden, folglich mit ihnen so verwachsen sind, daß wir sie der Menschheit wesentlich, von ihr also ganz unabtrennbar glauben: wie oft bin ich sehr heilsam betroffen und beschämt worden, wenn ich fand, daß einige Grade weiter hinauf oder hinab ganze Völker von diesen Vorstellungsarten und Sitten nichts wissen, nichts je gewußt haben, oft die ganz entgegengesetzten eben so theuer und werth halten; und doch sich dabei

des eigenen Standpunktes und der Art und Weise, in der Fremdes repräsentiert wird, kann jedoch keine universalistisch argumentierende Geschichtsschreibung verzichten. Hier, so scheint mir, lässt sich gerade von Herder einiges lernen, dessen Blick von Eurozentrismus fraglos nicht frei war, der jedoch die Problematik des eurozentrischen Blicks durchaus selbstkritisch hinterfragte und wie nur wenige seiner Zeitgenossen theoretisch durchdrang. Auch darin ist er noch ein Kind des 18. Jahrhunderts, dessen Selbstverständnis sehr viel weniger eurozentrisch war, als das des 19. Jahrhunderts, wie Jürgen Osterhammel betont hat⁴⁷.

Durch die Herausarbeitung anthropologisch universaler Mechanismen der Identitätsbildung hat – *drittens* – die Geschichte der Menschheit, und hier ist vor allem Herder zu nennen, eine grundsätzliche Möglichkeit geschaffen, kulturelle Andersartigkeit als differente Ausprägung innerhalb der gemeinsamen ‚proteischen‘ Gattung Mensch zu verstehen, d.h. die Individualität anderer Kulturen als zwar different, aber von der eigenen nicht fundamental verschieden zu begreifen. Diese Haltung sollte – ein häufiges Missverständnis gerade in Bezug auf Herder – nicht mit Kulturrelativismus verwechselt werden, denn sie schließt Vergleich und Kritik nicht aus, die notwendige Elemente der eigenen Identitätsbildung bleiben, ja sie ermöglicht überhaupt erst einen differenzierten Kulturvergleich. Eine moderne menschheitsgeschichtliche Perspektive müsste sich um die Gewinnung weiterer und zeitgemäßer Kategorien der Kulturkomparatistik bemühen⁴⁸.

Kein geschichtsphilosophischer oder universalhistorischer Entwurf der Menschheitsgeschichte in der Spätaufklärung kommt – *viertens* – ohne die Vorsehung oder die Naturabsicht aus. Dies gilt auch für die auf transzendente Bezüge am stärksten verzichtende Universalhistorie Göttinger Prägung: auch bei ihr bleibt der *nexus rerum universalis* vorsehungsgeleitet und die

leidlich wohl und so gemächlich befinden, als es der brechliche Leim, aus dem die Menschheit geformt ist, [...] nur gestatten möchte“ (SW 15, 138).

⁴⁷ Osterhammel 2001: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*, 78ff, 91f.

⁴⁸ Vgl. Osterhammel 2001: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*, 11ff, sowie Rüsen 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 231ff. Einen interessanten Versuch in dieser Richtung stellt der um zehn Thesen Peter Burkes gruppierte Band *Westliches Geschichtsdenken – eine interkulturelle Debatte* dar, vgl. dazu die thematische Einführung Rüsen 1999: *Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs*.

Weltgeschichtsschreibung eine „Dienerin der Religion“⁴⁹. Gerade die Probleme ihrer Geschichtsentwürfe haben zur Herausbildung einer teleologisch angeleiteten Geschichtsphilosophie beigetragen. Ein naives lineares Fortschrittsdenken wird man freilich bei den wenigsten Vertretern des Genres finden: zyklische und dialektische Bewegungen werden zu integralen Bestandteilen des Fortschritts. Ein offene Teleologie wird keine erneuerte Menschheitsgeschichtsschreibung vertreten können. Umso wichtiger ist es, dass diese ihr Verlaufsmodell der Geschichte und ihre Konzeption von Fortschritt und historischem Wandel selbstkritisch prüft und offen legt und sich somit der eigenen „Handlungsteleologie“ im Sinne der Zielbestimmung des historischen Denkens bewusst wird⁵⁰.

Fünftens: Die Menschheitsgeschichte konstruiert die Menschheit autopoietisch – im Prozess der Geschichte entwirft sich die Menschheit selbst, die Geschichtsschreibung ist der Ort, in dem sie ihrer selbst als mannigfaltige Einheit bewusst wird und der dadurch diese Einheit in einem Bildungsprozess befördert. Die Menschheit ist Subjekt und Telos der Geschichte zugleich, und sie ist Gegenstand und Aufgabe der Geschichtsschreibung bzw. des historischen Denkens. Die Formulierung *Geschichte als Menschheitsbildung* im Titel meiner Arbeit versucht diesen Zusammenhang auf den Punkt zu bringen. In der Geschichte wird sowohl die irreduzible Individualität einer Kultur als auch ihre unhintergehbare ‚Menschheitlichkeit‘⁵¹ erfahrbar. In gewisser Weise versucht „das historische Bewusstsein“ auf diese Weise „die Wunde die es schlug“⁵² zu heilen, und zwar in der Ausbildung einer spezifisch historischen menschheitlichen Denkungsart. Bei Herder firmiert dieser historisch gewonnene Menschheitssinn oder *sensus humanitatis* als ethisch-

⁴⁹ Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 37.

⁵⁰ Die grundsätzliche ‚handlungsteleologische‘ Bestimmtheit des historischen Denkens betont Rüsen 2002: *Kann Gestern besser werden?*, 311.

⁵¹ Dieser Begriff nach Rüsen 1994: *Historische Orientierung*, 184.

⁵² Mit Bezug auf Herder: Weber 1973: *Transzendentalpoesie*, 100. Vgl. auch ähnlich Rüsen 1994: *Historische Orientierung*, 184. Die Formulierung geht wohl zurück auf Friedrich Meinecke, vgl. ders., 1946: *Entstehung des Historismus*, 4 bzw. 522, findet aber durchaus auch eine Entsprechung bei Herder selbst, vgl. FA 6, 464: „Tröstend ist für den Forscher der Menschheit, wenn er bemerkt, daß die Natur bei allen Übeln, die sie ihrem Menschengeschlecht zuteilte, in keiner Organisation den Balsam vergaß, der ihm seine Wunden wenigstens lindert“ (*Ideen* III, 1987, Buch 11/V).

kognitive Instanz, die eine „Anerkennung der Menschheit im Menschen“⁵³ ermöglichen und dazu beitragen soll den Begriff der Humanität für Fremdheitserfahrungen offen zu halten. Bei Herder ist dieser Gedanke – wie die aufklärerische Menschheitsgeschichtsschreibung überhaupt – letztlich religiös fundiert, wodurch die Problematik einer Universalisierung des Partikularen sofort aufs neue entsteht, die allerdings durch die Bereitschaft einer durchaus weitgehenden Anthropologisierung und Historisierung des Religiösen zumindest ansatzweise reguliert wird. Der Gedanke liegt nahe, hier von dem Projekt einer Menschheitsbildung im Sinne einer menschheitlichen Identitätsbildung zu sprechen. Inwieweit eine solche aber überhaupt möglich ist, bleibt angesichts des logischen Problems einer „Allinklusion“, die einer Inklusion ohne Exklusion gleichkäme, eine offene Frage, die ironischerweise vielleicht nur in dem Szenario einer globalen Menschheitsbedrohung ihre Antwort finden kann⁵⁴. In jedem Fall aber müsste sich eine erneuerte anthropologisch informierte Menschheitsgeschichte wohl fragen, inwieweit sie eine nichtrelativistische (Geschichts-) „Kultur der Anerkennung“ oder (Geschichts-) „Politik der Anerkennung“⁵⁵ von Differenz als Ausdruck von Menschheitlichkeit zu ihrem eigenen Ausgangspunkt erklären soll und kann – oder aber, was sie dem entgegenzusetzen hätte.

1.2 Argumentationsgang der Arbeit

Die vorstehenden Überlegungen haben in allgemeiner Weise das zeitgenössische Diskursfeld bezeichnet, in dem diese Untersuchung die in ihr behandelten Schriften Herders einordnet. Dabei wurde in besonderer Weise auf aktuelle Bezüge Wert gelegt, um auf die spezifische Modernität hinzuweisen, welche das Konzept einer Engführung von Anthropologie und Geschichte der Menschheit beinhaltet, wie es von Herder und anderen Denkern seiner Zeit entwickelt wurde. Nicht um eine unkritische Aktualisierung Herderschen

⁵³ FA 7, 688 und 701 (115. bzw. 116. *Humanitätsbrief*).

⁵⁴ Vgl. Luhmann 1999: *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*, 147, sowie Rüsen 2001: *Zerbrechende Zeit*, 319ff. Zur Frage der Möglichkeiten und Grenzen ‚globaler Identitäten‘ heute siehe auch die knappen Überlegungen in Burke 2002: *Globale Identitäten aus Sicht eines Historikers*.

Denkens ging es dabei, die schon aufgrund der veränderten Zeiterfahrungen der Gegenwart anachronistisch erscheinen müsste, sondern um das Aufweisen „unabgegotener Motive“⁵⁶ aus der Frühzeit der Moderne. In diesem zweiten Teil der Einleitung soll nun der Argumentationsgang der Arbeit kurz umrissen werden.

Die Perspektive der vorliegenden Arbeit auf Herders historisch-anthropologisches Denken in den 1770er Jahren soll zunächst anhand von zwei Zitaten erläutert werden, die beide aus frühen Texten Herders stammen, die auf je verschiedene Weise das Individuum in ein spezifisches Verhältnis zur Zeit bzw. zur Geschichte setzen:

„Unsere Einbildungskraft sezzet uns durch Wünsche und Erwartungen, durch Zurückerinnerungen und Klagen beinahe beständig ausser uns selbst entweder in das Vergangne oder die Zukunft, daß wir selten bey uns selbst sind. Die Ausdehnung unsers Gesichtskreises, ob sie gleich der Quell unsrer meisten Unglücke ist, schmeichelt doch immer zu sehr unsrer Neugierde, als daß sie nicht angenehm seyn sollte: ja oft wird sie uns angemessen und sehr wichtig“⁵⁷.

„Jede Begebenheit endlich ist bloß ein Glied einer Kette, sie ist in den Zusammenhang mit anderen eingeflochten; sie ist in dem Zusammentreffen der Welt Dinge durch Anziehung und Rückstoß wirksam - ein Plan dieses Zusammenhanges, dieses Weltsystems von Wirkungen - er nicht ein historisches Lehrgebäude? Ein Geschichtschreiber von dem Umfange nicht ein Philosoph? ein pragmatischer Systematikus?“⁵⁸.

In diesen Zitaten nimmt Herder, so die These meiner Arbeit, in komprimierter Form wesentliche Züge seiner später ausgearbeiteten Geschichtsphilosophie vorweg. Zum einen, so ist das erste Zitat zu verstehen, konstituieren die Seelenkräfte des Menschen eine Bewegungsdynamik, die Herder als ständige „Ausdehnung“ der individuellen Sphäre beschreibt. Der Mensch geht demnach immer über seine eigene Zeit hinaus und erweitert seinen Horizont in die Vergangenheit und in die Zukunft. Jeder Mensch lebt damit nicht in der Eingeschränktheit seines gegenwärtigen Zeitpunktes, sondern in einem

⁵⁵ Vgl. Rüsen 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 229f; Rüsen 1994: *Historische Orientierung*, 184ff, bzw. Taylor 1997: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, 70.

⁵⁶ S.o. zu Anm. 16. Zu den veränderten Zeiterfahrungen, wie sie v.a. im Zivilisationsbruch des Holocaust aufscheint vgl. Rüsen 2001: *Zerbrechende Zeit*.

⁵⁷ SW 1, 7f (*Aussichten über das alte und neue Jahr*, 1765).

⁵⁸ FA 2, 12 (<*Älteres Wäldchen*>, 1767)

Kontinuum, welches den Zeithorizont der Geschichte definiert. Herders Einschätzung dieses als anthropologisch universal angesehenen psychologischen Mechanismus ist eindeutig ambivalent: der (moderne) Mensch ruht fast nie ganz bei sich, sondern ist immer in einer geistigen Bewegung begriffen, die sowohl eine ‚Quelle vieler Unglücke‘ ist als auch der angemessene Ausdruck seiner Existenz.

In dem zweiten, in Auseinandersetzung mit der Theorie und Praxis der Kunstgeschichtsschreibung Johann Joachim Winckelmanns entstandenen Zitat, deutet Herder eine historische Sichtweise an, welche die Geschichte im Hinblick auf die polare Struktur von Attraktion und Repulsion zu systematisieren versucht, wobei Herder, wie diese Arbeit zeigen wird, das Zusammenspiel von „Anziehung und Rückstoß“ ebenfalls in den menschlichen ‚Seelenkräften‘ verankerte. Das Begreifen der Geschichte als dynamischen, zweipoligen Wirkungszusammenhang, wird von Herder als Aufgabe des philosophisch-pragmatischen Geschichtsschreibers identifiziert.

Herder hat seine Philosophie der Geschichte, so werde ich in der folgenden Untersuchung argumentieren, in den 1770er Jahren auf diesen beiden Gedanken aufgebaut, die er im Wesentlichen auf die naturgegebene bipolare Struktur des menschlichen Wesens zurückgeführt hat. ‚Ausweitung und Innigkeit‘, ‚Anziehung und Zurückstoßung‘: diese Wirkungs- und Entwicklungszusammenhänge wird die Analyse im Laufe der Untersuchung immer wieder in verschiedenen Kontexten als Kernelemente Herderschen Denkens erweisen. Auf ihnen beruhen – so Herder – sowohl der Individuationsprozess des Einzelmenschen als auch jener der Gattung Menschheit. Der einzelne Mensch bildet seine individuelle Identität auf grundsätzlich dieselbe Art und Weise aus, in der sich die Entwicklung der Menschheit in der Geschichte vollzieht: von einer zunächst fast punkthaft zu nennenden Eingeschränktheit (oder Innigkeit) hin zu einer immer größeren Ausweitung seiner Sphäre. Getragen wird diese Entwicklung durch das dialektische Zusammenwirken der antagonistischen Kräfte des Anziehens und Zurückstoßens. Herder hat, wie bereits aus dem obigen Zitat hervorgeht, diese generelle Entwicklung als nicht unproblematisch angesehen: dem Menschen bzw. der Menschheit droht in dem kontinuierlichen Prozess der Ausweitung

die eigene Mitte abhanden zu kommen, seine bzw. ihre Einheit sich in der Mannigfaltigkeit der Bezüge aufzulösen. Herders Verständnis der eigenen Gegenwart ist von dieser Hinsicht geprägt: in der Kultur der Moderne ist für ihn ein Grad der Ausweitung erreicht, der den Rückbezug auf die eigene ‚innige‘ Existenz unmöglich zu machen droht.

Der polemische Großessay *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1774, der in *Kapitel 4* untersucht wird, ist für diesen Zusammenhang *die* paradigmatische zeitdiagnostische Schrift Herders. Die Auflösung der prekären Situation der Moderne ist nach Herder nur durch dieselbe Grundstruktur antagonistischer Kräfte möglich, mit welcher der Mensch bzw. die Menschheit selbst diese Situation herbeigeführt hat. Individualgeschichte und Universalgeschichte bleiben folglich immer eng miteinander verbunden, sie unterliegen analogen Bewegungsgesetzen. In der individuellen Bildung müssen die Grundlagen einer Integration von Ausweitung und Innigkeit, von Attraktion und Repulsion auf der Ebene der Menschheit geschaffen werden. Mit anderen Worten: Als Zusammenhang von Einheit und Mannigfaltigkeit ist die Menschheit nur zu konstituieren, wenn ihr auf der individuellen Ebene eine gleichsam ‚menschheitliche‘ Identitätsbildung entspricht. Herders Konzept der *Liebe*, das er explizit in seinen Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* (v.a. in der Fassung von 1775) entwickelte, das aber implizit bereits den Zielpunkt der Geschichtsphilosophie von 1774 bildete, stellte seinen Versuch dar, diesen Prozess der Identitätsbildung auf einen Begriff zu bringen, der die bipolare Struktur des menschlichen Seins in eine höhere Einheit überführt. Bereits die frühe Geschichtsphilosophie Herders – und nicht erst die der *Ideen* und der *Humanitätsbriefe* – lässt sich also, so meine These, als eine historische Anthropologie der Liebe lesen.

An dieser Perspektive arbeitet sich Herders Konzept der *Geschichte als Menschheitsbildung* ab. Dieser Titel der vorliegenden Arbeit ist, wie unschwer erkennbar, aus dem Titel von Herders polemischer Geschichtsphilosophie von 1774 abgeleitet. Der Begriff der „Menschheitsbildung“⁵⁹ soll die vorstehend

⁵⁹ Der Begriff taucht vereinzelt in der Literatur auf, z.B. in Kittler 2000: *Kulturgeschichte*, 72. Herder selbst verwendet stets die Genitivkonstruktion „Bildung der Menschheit“.

knapp umrissene Hinsicht Herders zum Ausdruck bringen, nach der sich Individualgeschichte und Gattungsgeschichte in einem Bildungsprozess gegenseitig bedingen und vorantreiben. Die Ausbildung der eigenen, stets individuellen Menschheit ist konstitutiver und originärer Bestandteil eines übergeordneten Geschichtsprozesses. Die Formulierung *Geschichte als Menschheitsbildung* als Illustration des Herderschen Geschichtsdenkens hat demnach eine doppelte Bedeutung - zum einen meint sie eine durch die anthropologische Ausstattung der Menschen in Gang gesetzte realhistorische Entwicklung, in der sich die Menschheit zu einer mannigfaltigen Einheit ausbildet. Zum anderen meint sie eine durch die historische Erkenntnis bewirkte menschheitliche Bildung der die Geschichte vollziehenden Individuen und Völker, die auf den Geschichtsprozess selbst zurückwirkt. Das historische Denken ist demnach der intellektuelle und emotionale Ort des *Erkennens* und *Empfindens*, an dem die Einheit der Menschheit in der Vielfalt ihrer historischen Erscheinungen erfahrbar gemacht und darüber hinaus noch als konkreter historischer Prozess befördert werden kann.

Herder hat diesen (hier in starker Verdichtung umrissenen) Gedankengang nicht in einer einzigen Schrift in Gänze expliziert. Elemente dieser Sichtweise lassen sich in seinem gesamten Werk, von den Rigaer Frühschriften bis hin zur Weimarer Humanitätsphilosophie erkennen. Zu nennen ist hier insbesondere Herders Programm der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ in seinem Entwurf einer „Philosophie zum Besten des Volks“ (1765), welcher das Projekt der Menschheitsgeschichte explizit an eine psychologisch-anthropologische Sichtweise zurückbindet und damit bereits das Problem der Ausweitung der menschlichen Sphäre aufwirft. Auch der starke aufklärerische Wirkungsanspruch von Herders Konzept der Bildung, der auch für die später behandelten Hauptschriften der 1770er Jahre gilt, lässt sich anhand dieser Skizze verdeutlichen. Dieser Text soll deshalb in *Kapitel 2* zunächst untersucht werden. Von hier aus werden dann in den *Kapiteln 3 und 4* zwei Werke aus Herders Bückeburger Zeit (bis 1776) in den Blick genommen, in denen Herder, so meine These, das oben skizzierte Konzept entwickelt hat. Diese beiden Werke stehen im Mittelpunkt der Arbeit: sie werden hier – soweit ich sehe erstmals – in einer dichten Analyse und im Hinblick auf die Frage der

Ausweitung der Sphäre der Menschheit aufeinander bezogen. Es handelt sich dabei um *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und um die Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* in ihren drei Fassungen von 1774, 1775 und 1778. Beide Werke sind programmatische Grundlagentexte Herders: die *Philosophie der Geschichte* stellt sein erstes geschichtsphilosophisches „Monumentalfragment“⁶⁰ dar und bündelt das Geschichtsdenken seiner Frühzeit, während die Abhandlung vom *Erkennen und Empfinden* als Herders ausführlichste Darstellung seiner psychologischen Theorie gelten kann. In stilistischer Hinsicht unterscheiden sich beide Werke ebenso stark wie in ihrem äußeren Anlass: die erste Schrift ist ein beißende, anonym veröffentlichte Polemik, die zweite eine umsichtig formulierende akademische Preisschrift. Dennoch sind bei genauer Lektüre die inhaltlichen Überschneidungen und Übereinstimmungen unverkennbar. Die doppelte Sichtweise des Konzeptes der Menschheitsbildung – Anthropologie und Geschichte, Individualgeschichte und Universalgeschichte – findet in ihnen ihren Ausdruck. Unter der gewählten Hinsicht der bipolaren Struktur von Innigkeit und Ausweitung bzw. von Attraktion und Ausbreitung werden beide Werke in den Hauptkapiteln 3 und 4 der Arbeit in intensiver Textanalyse untersucht. Besonders im Falle von *Auch eine Philosophie* folgt der Gang der Untersuchung dem inneren Aufbau des Herderschen Textes: dies ist notwendig, da Herders Darstellung der von ihm herausgearbeiteten Makrostruktur der Geschichte folgt, diese Makrostruktur aber nicht in komprimierter Form exponiert. Die Untersuchung folgt dabei in ihren zentralen Kapiteln nicht der chronologischen Folge der Texte. Herders Geschichtspolemik ist der frühere Text: fast unmittelbar nach seinem Abschluss hat sich Herder an die Ausarbeitung der ersten Fassung seiner Psychologie und Erkenntnistheorie des Erkennens und Empfindens begeben. Dennoch wird die Schrift *Vom Erkennen und Empfinden*, deren letzte und schließlich auch veröffentlichte Fassung schon nicht mehr in Bückeburg, sondern bereits in Weimar (1778) entstanden ist, zuerst analysiert (Kap. 3). Diese Entscheidung wurde getroffen, um die inhaltliche Struktur des Konzeptes der Menschheitsbildung zu verdeutlichen. In den anthropologisch universalen Modi der Welterfassung, d.h. in der individuellen Psychologie des Erkennens

⁶⁰ Zu diesem Begriff siehe Adler 1998: *Monumentalfragment und Totalität*.

und Empfindens findet Herders menscheitsgeschichtliches Verlaufsmodell seinen logischen Ursprung. Erst von dieser ‚auf Anthropologie eingezogenen‘ Basis aus lässt sich Herders Darstellung der Geschichte als sich steigernder Zusammenhang von miteinander in Kontakt tretenden Individualitäten nachvollziehen, zumal der polemische Charakter und überbordende Stil von *Auch eine Geschichte* (Kap. 4) den Blick auf die psychologisch-anthropologischen Grundlagen der Geschichte teilweise zu verstellen droht. Durch dieses Vorgehen, das auch durch den zeitlich engen Zusammenhang der Werke gerechtfertigt erscheint, soll also gewissermaßen ein Vorverständnis für die eingehende Analyse der Geschichtsschrift geschaffen werden, zumal einzelne ihrer Elemente – wie etwa das Dreierschema des historischen Verlaufs – von Herder in kondensierter Form in seine Erkenntnisabhandlung eingebaut wurden. Beide Texte kommentieren sich wechselseitig und konstituieren so einen gemeinsamen Zusammenhang der Ausweitung der Sphäre der Menschheit. Durch den Nachweis dieses Zusammenhangs sehe ich eine neue Perspektive auf Herders Werke eröffnet, deren Verfolgung durch die Werke der Spätzeit – hier ist vor allem an die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) zu denken – weiter interessante Ergebnisse zutage fördern könnte. Eine solche zeitliche und thematische Ausweitung der Perspektive soll hier jedoch nicht vorgenommen werden. Der ganze Komplex von Herders Spinoza-Rezeption im Übergang zu den 1780er Jahren wäre in diesem Fall zu berücksichtigen gewesen und hätte den Rahmen dieser auf einer dichten Textanalyse beruhenden Arbeit gesprengt. Ein Anknüpfungspunkt in diese Richtung findet sich jedoch im Unterkapitel 3.5, mit der knappen Analyse von Herders Essay *Über die dem Menschen angeborene Lüge* von 1777, die zu den beiden hier behandelten zentralen Texten enge Bezüge aufweist und zwischen der zweiten und der dritten Fassung der Erkenntnisabhandlung entstanden ist. Von hier aus können weitere Forschungen leicht die in dieser Arbeit vorgeschlagene Hinsicht weiter entwickeln.

2. „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“: Herders Entwurf einer ‚Philosophie zum Besten des Volks‘ (1765) als Schlüsseltext

„Ich bin eine Zeitlang totus in illo gewesen: eine Menge meiner Lieblingsideen unter das Thema zu bringen, wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner u. nützlicher werden kann: besinnen Sie sich dieses Problems“⁶¹ – mit diesen Worten erwähnte Herder gegenüber seinem Freund Johann Georg Hamann im Frühjahr 1765 einen Entwurf, in dem sein bis heute unübertroffener Biograph Rudolf Haym später zu Recht ein frühes „Fundamentalprogramm“⁶² Herders erkannte. Tatsächlich finden sich in diesem Fragment zentrale Hinsichten und Ansatzpunkte formuliert, die Herder in seinen späteren anthropologischen und geschichtsphilosophischen, ästhetischen und pädagogischen Schriften immer wieder aufgegriffen und entwickelt hat. Das ganze Programm wird, darauf hat Ulrich Gaier hingewiesen, erst durch Herders anthropologisch fundierte Geschichtsphilosophie ansatzweise eingelöst, so dass die Tatsache, dass Herder wenige Wochen nach dem Brief an Hamann diesem auf Nachfragen mitteilte, er habe sein „Problem“ bereits wieder „dem Aether aufgeopfert“⁶³, nicht als grundsätzliche Abkehr, sondern als Einsicht in den monumentalen Umfang jenes Vorhabens zu deuten ist, in dem er selbst eine zweite ‚kopernikanische Wende‘ – hin zur Anthropologie – erkannte⁶⁴. Der Ausgangspunkt des nicht zu Ende gebrachten Entwurfs war eine in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend* 1763 publizierte Preisfrage einer Berner ‚Patriotischen Gesellschaft‘: „Wie können die Wahrheiten der Philosophie zum besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden“⁶⁵. Herders Antwort – heute meist nach der abgewandelten Formulierung des Briefs an Hamann betitelt als *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*

⁶¹ Br 9, 37: Brief an J.G.Hamann, Riga, 23.4.1765 (‚alter Stil‘).

⁶² Haym 1958: *Herder*, Bd. 1, 111, vgl. auch ebd., 63f.

⁶³ Br 9, 40: Brief an J.G.Hamann, Riga, 21.5.1765 (‚alter Stil‘).

⁶⁴ Vgl. FA 1, 991 (Kommentar). Zur Einschätzung als ‚kopernikanische Wende‘ vgl. FA 1, 134 bzw. Ulrich Gaiers Einführungskommentar (ebd., 813ff).

⁶⁵ *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, XVI^{ter} Theil, 1763, 139 („Nachricht“ nach dem 262. Brief). Insgesamt wurden von der dort zitierten ‚Patriotischen Gesellschaft zu Bern‘, der *Société des citoyens*, sieben „moralische und politische Preisfragen“ (ebd., 137) zur Auswahl gestellt und ein „Preis von zwanzig Ducaten für die beste Abhandlung“ (ebd., 138) ausgesetzt.

– ging jedoch in bezeichnender Weise über die ursprünglich gestellte Frage hinaus und bestand in der Forderung, den Menschen in das Zentrum aller Philosophie zu stellen. Dieser zentrale Gedanke der Abhandlung, eine ‚Lieblingsidee‘ Herders⁶⁶, wurde von diesem als Anthropologisierung der Philosophie skizziert, nämlich als „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ (FA 1, 132)⁶⁷, bzw. in den Worten einer Disposition: „Philosophie wird auf Anthropologie zurückgezogen [und] nach den Gattungen des Volks modifiziert“ (103). Zielpunkt dieser „Einziehung“ ist also nicht allein *der Mensch*, sondern stets auch *das Volk*, d.h. der gesellschaftlich organisierte Mensch in seiner sozialen Verankerung. Diese Hinsicht ist für Herder zentral: Menschen sind immer konkrete Wesen, d.h. was an ihnen universal ist, tritt in einer stets individuellen, also partikularen Weise ans Tageslicht. Eine solche philosophische Anthropologie oder anthropologisch fundierte Philosophie nimmt Züge einer allgemeinen Human- oder Sozialwissenschaft an⁶⁸, als ein auf praktische Wirksamkeit bedachtes und damit genuin patriotisches – und für Herder auch nationales – Bildungsprojekt im Sinne eines aufklärerischen Utilitarismus. Zugleich gelangte Herder auf der Basis seiner sensualistischen Psychologie „bereits in dieser frühen Studie auf die Konzeption einer »Philosophischen Geschichte«, also auf den Inhalt seiner Anthropologie“⁶⁹.

Zunächst sind Aufbau und Inhalt dieser programmatischen Abhandlung zu erläutern. Herders Entwurf stellt einleitend sowohl die historische als auch die zeitgenössische Philosophie als Gegenstand und Akteur eines ständigen sektiererischen und politisch-ideologischen Streites dar, in dessen Verlaufe sie „ein Proteus unter den Nationen geworden“ sei (104). Dabei unterteilt Herder die Gegner der durchgängig als Metaphysik gefassten Philosophie in vier

⁶⁶ Vgl. neben dem oben (Anm. 61) zitierten Brief an Hamann auch noch den späteren Brief an Kant vom November 1768, in dem Herder, bezogen auf „den ehrwürdigen Theil der Menschen [...], den wir Volk nennen“, schreibt, daß „diese Menschliche Philosophie“ seine „liebste Beschäftigung“ sei (Br 1, 120).

⁶⁷ Zitate aus dieser Abhandlung werden – in diesem Kapitel – nach der Frankfurter Ausgabe (FA 1, 101-134) im Text eingeklammert nachgewiesen. Ein weiterer Abdruck findet sich in SW 32, 31ff.

⁶⁸ Leventhal 1994: *The Disciplines of Interpretation*, 170, bzw. Zammito 2002: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, 176.

⁶⁹ Häfner 1995: *Herders Kulturentstehungslehre*, 33.

Gruppen, die entweder deren Wahrheitsanspruch oder die Anwendbarkeit ihrer Prinzipien bestreiten:

1. die *Mathematiker*, „die ihrem Feinde oft keine Wahrheit, nie Gewißheit, sehr selten Deutlichkeit zugestehen“ und „die völlige Unnützlichkeit“ der Philosophie behaupten (106),
2. die *Physiker*, die „aus Erfahrungen nicht aus Hypothesen“ urteilen und „den Geist der physischen Analyse in die Philosophie“ (106) tragen wollen,
3. die *Theologen*, die „auf eine sehr unzeitige Weise die philosophische Wahrheit in das Gebiet der Religionswahrheit verpflanzt, und damit beide entstellt“ (107) haben, und schließlich
4. die *Staatskundigen* (107).

Herder bewertet diese vierte, das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zur Philosophie untersuchende Perspektive als die „nützlichste“ und „für unser ökonomisch-politisches Zeitalter angemessenste“ (107) und folgt ihr im weiteren Verlauf seiner Argumentation. Dieser Gesichtspunkt bezeichnet für ihn nicht nur ein im aufgeklärten Sinn patriotisches, sondern auch im nationalen Sinn „deutsches Thema“, denn die Deutschen seien „die tiefsten, und nach den Engelländern die unparteilichsten Weltweise[n] Europas“ (109). Im Gegensatz zu den vielfach begabten Engländern und Franzosen ist die Philosophie die „einzige Nationalvollkommenheit“ der Deutschen, in der sie von diesen in anderen Bereichen fortgeschritteneren Völkern nicht übertroffen werden können (108). Philosophie als Anthropologie wird damit zunächst einmal zur genuin deutschen Wissenschaft ernannt⁷⁰.

Diese nationale Dimensionierung beinhaltet jedoch zugleich einen zweiten diskurspolitischen Aspekt: als nationale Aufgabe kann sich diese Wissenschaft nicht im Rahmen des gelehrten Diskurses oder der Akademien bewegen, sondern der bürgerliche Philosoph muss als Lehrer Teil des Volkes werden, zu dem er bisher nach Herders Definition nicht gehört:

„Das Volk [...] ist der größte, der ehrwürdigste Teil des Publikums, gegen den die Philosophen ein Troglodytenvolk ist das in Höhlen wohnt, mit den Nachteulen der Minerva! [...] Ich nehme das Volk in dem allgemeinen Verstande, für jeden Bürger des Staats, so fern er bloß den Gesetzen der

⁷⁰ Vgl. auch FA 1, 479 (*Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* III, 1767): Deutsche seien in der Psychologie „vorzüglich“ und „gleichsam auf *eignem* Grund und Boden“.

gesunden Vernunft gehorcht, ohne die höhere Philosophie zur Leiterin zu erwählen: und ob es gleich schwer ist die Gränze [...] zwischen gesundem Denken und gelehrtem Denken genau zu bestimmen: aber doch sind wir vor der Verwirrung sicher, wenn wir auf die Bedeutung des Worts Philosophie merken werden: und unter *Volk* alle die verstehen, die nicht solche Philosophen sind“ (108f)⁷¹.

Damit rückt anstelle der reinen Gelehrsamkeit der dem Volk zugeschriebene *sensus communis*, der allgemeine, gesunde Menschenverstand⁷², in den Mittelpunkt der proklamierten anthropologischen Philosophie. Herder versucht dieser leitenden Hinsicht einer Common-Sense-Philosophie gerecht zu werden, indem er seine eigenen „*Gesichtspunkte*“ expliziert: er versucht nicht – das wäre der ‚leichteste Gesichtspunkt‘ (110) – als Vertreter der ‚künftigen‘ akademischen Wissenschaften, sondern „als Mensch“ und „als Deutscher“ die Frage ‚Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann‘ zu erörtern, wobei er „Gedanken und Aussichten“ pflanzen und nicht bereits in ein fertiges System gehörige Resultate liefern möchte (109). Die zentrale Bedeutung der streitbaren, aber offenen und häufig polyperspektivischen Diskursivität des herderschen Philosophierens wird bereits in diesem frühen Essay deutlich. Zugleich wird hier eine tiefe Skepsis gegen die zeitgenössische Philosophiekultur deutlich. Hatte Voltaire in seinen *Lettres philosophiques* (1734) es als einen Vorteil der Philosophen bezeichnet, dass sie explizit nicht für das Volk schreiben, so sieht Herder gerade dies als ihr Versäumnis an⁷³.

Die leitende Hinsicht Herders, die Rückbindung des philosophischen Denkens auf die zentrale Bezugsgröße Mensch, tritt deutlich in dem an die Zivilisationskritik Rousseaus angelehnten *ersten Abschnitt* der Abhandlung zutage, der den „Wahrheiten in der Philosophie“ (110) gewidmet ist. Herder unterwirft hier die abstrakte *Logik* (110ff) und *Moralphilosophie* (115ff) als für

⁷¹ Vgl. die ähnliche Formulierung über „das Volk, das mehr Sinne und Einbildung hat, als der studierende Gelehrte“ im *Briefwechsel über Ossian*: „der große ehrwürdige Teil des Publikums, der Volk heißt“ (FA 2, 490).

⁷² Als „sens commun“ gilt im 18. Jahrhundert „eigentlich der gemeine Verstand“ (Iselin 1786: *Über die Geschichte der Menschheit*, 12). Herder diskutiert den Begriff des *sensus communis* in seinem vierten *Kritischen Wäldchen* 1769 ausführlich (FA 2, 250ff).

⁷³ Vgl. Voltaire 1961: *Mélanges*, 42: „[...] jamais les philosophes ne feront une secte de religion. Pourquoi? C’est qu’ils n’écrivent point pour le peuple, et qu’ils sont sans enthousiasme“ (*Lettre philosophique XIII*, 1734).

das Volk unnütz und der Gesellschaft schädlich einer scharfen Kritik. Die „Schullogik“ enthält nach Herder „trostlose, gar zu allgemeine Regeln“, „ein philosophisches Register“ und „eine Schulmethode alter Disputation“, und ist somit weder für eine praktische Anwendung noch für ein kreatives Philosophieren geeignet. Eine Anthropologisierung der Philosophie bedarf angesichts dieses Befundes einer Rückbindung der Logik an die Psychologie:

„Betrachte ich das Gute in unsrer Logik genau: so scheint sie mir bloß ein sehr unrecht abgesonderter Teil der Psychologie zu sein, das als Metaphysik behandelt und gar nicht als instrumentales Wissen vorausgesetzt werden muß. Sie setzt den größten Teil der Psychologie voraus, wenn man sie nicht als zerstückte Glieder unserer Seele, und als ein Feld voll Leichname betrachten will: denn wer wird von den Fähigkeiten eines Dinges reden, dessen Kräfte ich noch nicht kenne. Sie muß aber auch mit dem Mark der Seelenlehre verbunden werden, wenn sie nützlich sein <soll>. Kurz, ich habe es versucht, ihre Glieder in den Körper zurückzupflanzen, und ich habe gesehen, wie alsdenn alles lebt, es kommt ein Geist in diese Gebeine: sie sind voll Leben“ (111f).

In einer anthropologisch fundierten Philosophie gilt es, „den Ursprung aller Wahrheit und Wissenschaft in meiner Seele auf[zu]suchen“: eine philosophische Logik als Teil der Psychologie werde sodann eine „Erfindungskunst, eine Beurteilungs- und Vortragskunst“, mit deren Hilfe „ich mich gleichsam an meiner eignen Seele zum Gott und Philosophen schaffe, wie Peter“. Der Hinweis auf Zar Peter I. als Idealtypus eines lern- und aufklärungswilligen Herrschers macht deutlich, worum es Herder (als Rigaer Bürger seit 1764 ein russischer Untertan) geht: um die Rückbindung von Wissenschaft und Philosophie an konkrete, an individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten orientierte Bildung. Eine heuristisch ausgerichtete „philosophische Geschichte des guten und üblen Gebrauchs“ kann – wie im Falle des russischen Herrschers – exemplarisch zeigen, wie „Wissenschaft mit all ihren Fehlern, Reichtümern etc.“ aus menschlicher Lebensführung entsteht. Die Idealität von Wissenschaft ist, legt man die menschlichen ‚Seelenkräfte‘ als Maßstab und Ausgangspunkt an, nicht mehr in ihrer fehlerlosen, systematischen Vollkommenheit zu suchen, sondern in ihrem heuristischen Potenzial. Die „Göttin“ der Wissenschaft erscheint dann gleichsam „in der Tracht der Menschlichkeit“ (112), womit nicht etwa ein abstrakter philanthropischer Humanitätsbegriff gemeint ist, sondern die

Grundbedingungen menschlichen Seins, verkörpert durch den anthropologisch universalen „gesunden Verstand“, der Sinnlichkeit und Empfindung integriert. In dem Maße, in dem Philosophie und Wissenschaften diese Grundlagen verlassen und nach abstrakter Idealität streben, werden sie dem gesellschaftlich organisierten menschlichen Leben nach Herder schädlich, da nicht mehr die „Geschöpfe der Natur und der Gesellschaft“, sondern allein „Geschöpfe unserer eigenen Vernunft“ in ihren Blick geraten (113). Diese Entfremdung der Philosophie von Natur, Volk und Staat muss aufgehoben werden durch eine dem „gesunden Verstand“ angemessene „Logik des Witzes“:

„[...] eine Logik, die *noch unerfunden*, teils allerdings schwerer sein muß, als unsre Vernunftregeln, da sie die Einbildungskraft und die Empfindung, ordnen sollen: eine Logik, die nie in Regeln besteht, aber viel philosophischen Geist zur Anwendung haben will: kurz! es ist die Methode: »dem menschlichen Geiste seine natürliche Stärke in voller Lebhaftigkeit zu erhalten, und auf jeden Fall anwenden zu können.«“ (114).

Eine solche regellose „Logik des Witzes“ (114) entspricht, worauf Ulrich Gaier hinweist, einer Logik des *sensus communis*, als dem von Herder bereits eingeführten ‚volksgemäßen‘ Gegenbegriff der gelehrten Philosophie⁷⁴:

„Philosoph muß das Volk nicht werden, denn alsdenn bleibts nicht Volk – es ist ihm schädlich und es braucht eine Leitung – durch die Philosophie – also Logik des gesunden Verstandes“ (115). Derselbe Primat des *sensus communis* muss nach Herder auch für die *Moralphilosophie* gelten, die dann „Teuer bezahlt“ ist, wenn das Volk, um sie zu verstehen, „Philosoph sein“ muss, aber „nicht mehr Volk“ bleiben kann. In anthropologischer Hinsicht muss Moralphilosophie „eine Metaphysik des Willens“ sein, „die meine Empfindungen, meine Stärke, moralischen Gefühle, und Grundtriebe aufspähet“ und „aus diesen Trieben unsre Verbindlichkeiten eruieren“ kann (117). Anthropologische Philosophie bedeutet also insgesamt eine auf die sinnlich konstituierte *conditio humana* bezogene, bildungs- und anwendungsorientierte Konkretisierung und Individualisierung, anstelle allgemeiner exemplarischer Regeln: „Philosophie nicht allgemeiner; sondern zum Glück *enger* – und eben dadurch nützlicher“. Für den Philosophen lautet die *Maxime* folglich: „sei Mensch“ (118).

Herders Gedankengang am Ende des ersten Abschnitts ist an einem zentralen Problem nicht nur seiner Anthropologie, sondern, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit wiederholt deutlich werden wird, auch seiner Geschichtsphilosophie angelangt: bei der Frage nach der Ausweitung der menschlichen Sphäre. Dieser Aspekt wurde von ihm in den unten behandelten Schriften der 1770er Jahre konsequent in psychologischer und menschengeschichtlicher Hinsicht weiter ausgeführt. Die ‚engere‘ Sphäre wird von Herder an dieser Stelle seines Entwurfs als die ‚glücklichere‘, dem Menschen natürlichere gekennzeichnet, die weitere des Philosophen als die den Grundlagen des Menschseins entfremdete, da abstrakte. Gleichwohl geht die Ausweitung der Sphäre aus einer der das Menschsein konstituierenden Seelenkräfte hervor, nämlich aus der „Neugierde“⁷⁵:

„Die Neugierde ist allerdings ein sehr wirksamer Trieb der Seele, da er es ist, der die Sphäre des Menschen in den weiten Kreislauf des Gelehrten, die Bedürfnisse, des Tieres, in die Bedürfnisse, eines Menschen verwandelt hat“ (119).

Vor diesem Hintergrund gehört also die Erweiterung der menschlichen Sphäre in der individuellen Entwicklung wie im Kulturprozess zu den anthropologischen Universalien, um die es Herder in seiner ‚Einziehung der Philosophie auf Anthropologie‘ geht und ist folglich nicht per se zu kritisieren. Was ihm jedoch als kritikwürdig erscheint, ist eine kulturbedingt ungehemmte Ausweitungstendenz, die auf einer Verkennung des Grundcharakters der menschlichen Seelenkräfte beruht. Neugierde, so Herder, sei nämlich

„eigentlich [...] nicht der erste Grundtrieb, sondern der Instinkt der Selbsterhaltung ist ihr Vater: sie ist ein zusammengesetzter Trieb von Selbsterhaltung und Beschützung; und innerhalb der Grenzen der Natur bloß verteidigend, nie angreifend“ (119).

Genau diese ‚Grenzen der Natur‘ aber werden in Herders Sicht durch eine expansive europäische Kultur, die ihre eigenen Fähigkeiten falsch einschätzt, überschritten:

„Der Hottentotte ist auch neugierig, wenn es auf die Ausforschung ankommender furchtbarer Schiffe ankommt, aber tot für jede feinere

⁷⁴ FA 1, 978 (Kommentar).

⁷⁵ Dazu s.o. das ebenfalls aus dieser Zeit stammende Zitat zu Anm. 57. Herders ambivalente Einstellung zur Neugierde wird noch in der späten Schulrede (Juli 1801) „Von den Gefahren der Vielwisserei und Vieltuerei“ deutlich; vgl. FA 9/2, 821ff. Zur Einordnung der Neugierde in Herders Lebensalterschema im *Reisejournal* vgl. FA 9/2, 113f.

Neubegierde. Diese ist ein künstlicher Trieb, der auf Vergnügen ausgeht; und alsdenn die letzte und superfiziellste aller Bewegungen der Seele. Er durchläuft die Natur, und erschafft sich – wenn man ihm den Zügel lässt – neue Welten – Ideenreiche; hier wird er unersättlich, unendlich: – er übersteigt die Fähigkeiten, und erträumt sich entweder Luftgebilde von Irrtümern und Hypothesen; oder wenn er den Zirkel der Dinge durchlaufen ist, so stumpft er ab [...]“ (119).

Herders Urteil über die Neugier als Grundlage eines unbeschränkten geistigen Abstraktions- und Expansionsstrebens muss demnach ambivalent ausfallen, da dieses, auf die Spitze getrieben, die konkrete Partikularität menschlichen Lebens korrumpiert:

„Unsere Neugierde ist also gar nicht unumschränkt gut, und wenn man den Trieb, die Ideen zu erweitern, für das erste Hauptgesetz einer Seele annimmt, so hat auch die ungereimte Idee noch immer Anspruch auf meine Kenntnis, und das Volk, um Mensch zu werden, muß sich bis ans Ende des Abstrakten ausdehnen“ (119).

Herder belässt seine Philosophie- und Kulturkritik jedoch nicht bei Invektiven gegen jede Art der Abstraktion oder bei der Denunzierung „unsrer heutigen luxuriösen Schwäche“, die zu einer „Revolution“ unfähig sei (121)⁷⁶. Nicht ein völliger Abstraktionsverzicht ist gemeint, sondern die Nutzbarmachung einer „Philosophie des gemeinen Volkes“ durch den „patriotischen Philosoph“, wie es im *zweiten Abschnitt* der Abhandlung heißt:

„Bloß die Philosophie kann ein Gegengift sein, für alles das Übel, wohin uns die philosophische Wissbegierde gestürzt. [...] Freilich muß unsre Philosophie sich von den Sternen zu den Menschen herablassen; der abstrakte Teil muß für sich unangetastet, unverstümmelt bleiben, aber gibt's nicht außer ihm eine Philosophie die unmittelbar nützlich ist für das Volk: (eine Weltweisheit des gesunden Verstandes). Ich muß zu dem Volk in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden; seine Sprache sind Sachen und nicht Worte; seine Denkart lebhaft, nicht deutlich, gewiß, nicht beweisend; seine Sphäre wirklicher Nutzen in Geschäften, Grundlagen zum Nutzen; oder lebhaftes Vergnügen – Siehe! das muß die Philosophie tun, um eine Philosophie des gemeinen Volks <zu sein> [...]. Statt Logik und Moral bildet sie mit philosophischem Geist den Menschen im Selbstdenken, und im Gefühl der Tugend: statt Politik bildet sie den Patrioten den Bürger der da handelt [...]“ (122).

⁷⁶ Vgl. auch ebd., 129: „Unsere Zeit ist nicht eine Zeit der Strenge, sondern des Luxus [...]“.

In einer solchen Philosophie des *sensus communis* als dem „Gegengift“ (122 und 125) zur schädlichen Philosophie und als Grundlage auch der „übrigen Wissenschaften“ (123) sollen Philosoph und Bürger ein aktives patriotisches Bündnis eingehen („Du Philosoph und du Plebejer! macht einen Bund um nützlich zu werden“ (124)⁷⁷), das in ein umfassendes Bildungs- und Reformprogramm mündet, in dem der Philosoph, der sich als Mensch und patriotischer Bürger begreift, eine herausgehobene Stellung als Erzieher in der Mitte der Gesellschaft einnimmt. Damit soll die expansiv-abstrakte Geisteskultur an ihr individuelles und gesellschaftliches Zentrum zurück gebunden werden.

Die philosophische Hauptmaxime des im *dritten Abschnitt* skizzierten Programms einer Rückbindung der ausgebreiteten menschlichen Sphäre auf ein Moment der Innigkeit lautet konsequent:

„Soll die Philosophie nützlich werden; so mache sie den Menschen zu ihrem Mittelpunkt: sie, die sich durch gar zu ungeheuere Ausdehnungen geschwächt hat, wird *stark* werden, wenn sie sich auf ihren Mittelpunkt zusammen zieht“(125).

Im einzelnen werden unter dem Aspekt der Nützlichkeit vier Bereiche der Reformbedürftigkeit⁷⁸ von Herder kurz entwickelt: im Bereich der (a) *Bildung der Logik* fordert er eine von der zu frühen Ausbildung der „höhern Kräfte“ befreite, dafür Körper und Sinne einbeziehende (kurz: ganzheitliche) Pädagogik, im Bereich der (b) ‚*moralischen Bildung*‘ eine lebensnahe Tugenderziehung („Sie predigen für *Männer* und *Weiber* etc. warum predigen sie denn, wie Mönche, die keine Weiber kennen etc.“ (129)). In der (c) *Politik* fordert Herder von der Philosophie bürgerliches, an den Grundsätzen des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages orientiertes Engagement, das die individuellen Freiheiten gegen die Obrigkeit stützt und auf evolutionärem Wege zum politischen Wandel führt: „der Staat muß von unten verbessert werden“ (130). Als vierten Bereich erwähnt Herder (d) die ästhetisch-moralische Bildung, vor allem der Frauen: diese ‚*Modifizierung der Philosophie nach Gattungen des Volks*‘ (103) soll zurückwirken auf die Gesamtgesellschaft und die „Grundlage zu Bildung“ des „*schönen Volks*“

⁷⁷ Vgl. die entsprechenden Apostrophen in *Auch eine Philosophie* (FA 4, 90ff), s.u. zu Anm. 490.

⁷⁸ Vgl. die Disposition in FA 1, 103 und die Zwischentitel ebd., 126ff.

werden: „Bildung für den Menschen, den Mann, die Gesellschaft und die Kinder!“ (132).

Der nur fragmentarisch ausgearbeitete *vierte Abschnitt* stellt die Frage nach einem allgemeinen „*Plan zur Bildung*“; gedacht ist hier offenbar an eine universalhistorische Herleitung: Ausgehend von der anthropologischen Maxime: „man nehme aus der Philosophie den Menschen, und wende ihn auf alles übrige an“, gelangt Herder zur Idee einer „*Geschichte der Menschheit*“, die keine Geschichte „der Menschen (Politik. Geschichte. Bruchstücke)“, noch der „Regeln der Menschheit“ oder der „Werke der Menschheit“ sein soll (131), sondern „die Natur selbst – Kern die Psychologie und – der große Schauplatz“ (132). Leitfaden ist dabei die „*Verschiedenheit*“, nämlich „der Leiber, und der Gemüter etc. der Meinungen und der Geschmäcke, der Empfindungen etc.“. Erst unter dieser leitenden Hinsicht soll die anthropologisch-philosophische Geschichte auch „die Werke der Menschheit und alles als Mensch“ behandeln. Weitere Gegenstände dieser Art einer Menschheitsgeschichtsschreibung sieht Herder „in den *Pflichten*: subjektive Sittenlehre etc. *Verschiedenheit und Einheit in allem etc.*“, „in der *Religion*“, „im Denken“ („Geschichte der Gelehrsamkeit aus dem Menschen – Kern die Philosophiehistorie“) und „in der Staatsverfassung“ („so ein Buch wie Montesquieu“). Bereits in diesem Programm der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ von 1765 steht damit jener menscheitsgeschichtliche Blick auf die „Verschiedenheit und Einheit in allem“ (132) im Zentrum, der die späteren geschichts-philosophischen Monumentalfragmente⁷⁹ Herders – *Auch eine Philosophie* und *Ideen* – prägt, die damit als Ausarbeitung und Fortentwicklung eines bereits früh vorhandenen Konzeptes deutlich erkennbar werden.

Mit einem kurzen literar- und philosophiehistorischen Rückblick legt Herder schließlich im *fünften Abschnitt* dar, wie es zu der unseligen Trennung von „intellektualische[r] Welt“ und „Republik des Volks“ (134) gekommen ist. In der Überwindung dieser Trennung als Aufgabe der Verschmelzung von

⁷⁹ Zu diesem die historischen Werke Herders treffend charakterisierenden Begriff vgl. Adler 1998: *Monumentalfragment und Totalität*.

Philosophie und Anthropologie erkennt er – Kants Formulierung von 1787 vorwegnehmend – eine zweite kopernikanische Wende:

„Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen hier nicht zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird“ (134).

Der Rückzug der Philosophie auf Anthropologie, den Herder in seinem frühen Entwurf einer *Philosophie zum Besten des Volks* fordert, ist, so lässt sich zusammenfassend feststellen, in seinen Implikationen und Konsequenzen äußerst vielschichtig. Es geht Herder, so Ulrich Gaier,

„um die Kritik der Philosophie überhaupt unter dem Gesichtspunkt ihrer anthropologischen und politischen Bedeutung, um die Zweckbestimmung der Philosophie in ihren Disziplinen Logik, Metaphysik, Moral, Ästhetik sowie um die Stellung des Gelehrten in der Gesellschaft“⁸⁰.

Diese Orientierung der Philosophie auf die Anthropologie wird von Herder selbst als kopernikanische, d.h. als paradigmatische Wende gesehen, hin „zu einer Wissenschaft, die vom Menschen ausgeht und nach den Bedingungen und Möglichkeiten seines Erkennen und Handelns fragt“⁸¹. Die Grundlage dieser Wissenschaft ist die Psychologie, ihr Ausgangspunkt die menschliche Sinnlichkeit und Erfahrung⁸². Von hier aus öffnet sich die philosophische Anthropologie zum einen für den Sensualismus und die Entwicklungspsychologie, zum anderen für eine (Natur-) Geschichte der Menschheit, welche die Erscheinungsweisen des Menschlichen in ihrer Vielheit und Einheit historisch darzulegen hat. Den Schnittpunkt stellt dabei der Begriff des *sensus communis* dar. An anderer Stelle (z.B. dem vierten kritischen Wäldchen) hat Herder die sinnliche Seinsgewissheit⁸³ des Menschen als den „erste[n] und wahre[n] *sensus communis* der Menschheit, der unmittelbar und ohne Schlüsse und Urteile erlangt wird“, bezeichnet⁸⁴. Als „Logik des gesunden Verstandes“ (115) bzw. „Weltweisheit des gesunden Verstandes“ (122) und als Gegenbegriff zur herkömmlichen – sozusagen ptolemäischen – Philosophie

⁸⁰ FA 1, 969 (Kommentar).

⁸¹ FA 1, 994 (Kommentar).

⁸² Vgl. auch *Zum Sinn des Gefühls*, 1769: „Vom Gefühl aus muß sich also wie dies [die Philosophie] so alles ausgehen, und dahin zurückkommen“ (FA 4, 235).

⁸³ Vgl. FA 4, 236: „Ich fühle mich! Ich bin!“ (*Zum Sinn des Gefühls*, 1769).

spielt dieser Begriff auch in Herders Orientierung der Philosophie auf Anthropologie von 1765 eine zentrale Rolle. Den Begriff des *gesunden* Verstandes nimmt Herder dabei ganz offenbar wörtlich. Dies wird deutlich, wenn er von der ‚Versöhnung‘ (108) und der ‚Heilung‘ (113) spricht, vor allem aber, wenn er die Metapher des „Gegengifts“ (122 und 125) anführt. Der Zustand der zeitgenössischen Ständegesellschaft wird als defizitär erfahren, als pathologisch und pathogen diagnostiziert, da sich die philosophische Aufklärung von der „Erde“ in einen „intellektualische[n]“, gesellschaftsfernen „Himmel“ verstiegen habe (134). Dass dieses Problem der zeitgenössischen Kultur für Herder kein theoretisches war, sondern ein konkretes und höchst persönliches, wird sofort deutlich, wenn man sich Briefe aus der Zeit des Entwurfs von 1765 vor Augen führt, die schon deutlich auf Herders kritische Selbstanalyse in dem 1769 verfassten *Journal* der Reise von Riga nach Nantes vorweisen:

„Ich selbst bin noch immer unreif; ein pomum praecox zu einem Amte, zu einer Schulstelle, zu einem *gesezten* Umgange u. Stil. Meine ganze Bildung gehört zu der wiedernatürlichen, die uns zu Lehrern macht, da wir Schüler seyn sollten“⁸⁵.

„Ich will mehr leben, u. mich brauchbarer zu machen suchen. [...] Ich will meine Poesie mehr unter den Menschen meines Aeons wandeln laßen, ein Praktischer Weiser zu werden suchen, u. statt Bücher, Menschen zu kennen mich bestreben“⁸⁶.

Angesichts dieses Zustandes der Entzweiung und der Krankheit gerät der „patriotische Philosoph“ des „gesunden Verstandes“ (122), „der ein Mensch, ein Bürger und ein Weiser ist“ (125), so wie ihn Herder projiziert, in die Rolle des Arztes und sozialpädagogischen Heiltherapeuten der Gesellschaft, der aus der Mitte des Dreiecks *Mensch – Bürger – Philosoph* heraus agiert. Seine Aufgabe ist es, folgendes Problem zu lösen: „Wie kann die Philosophie mit der Menschheit und Politik versöhnt werden, so daß sie ihr auch wirklich dient“ (108). Zweifellos imaginiert sich Herder selbst in die Rolle dieses Problemlösers und dementiert, in einer für ihn typischen Denkbewegung, die Problemlösungskompetenz der „graduierten Philosophen“ grundsätzlich, stellt

⁸⁴ FA 2, 252 (*Viertes kritisches Wäldchen*, 1769).

⁸⁵ Br 1, 46: Brief an J.G.Hamann, Riga, Juli 1765 (pomum praecox = frühreife Frucht / frühreifer Apfel). Vgl. im *Reisjournal* z.B. FA 9/2, 13.

⁸⁶ Br 9, 39: Brief an J.G.Hamann, Riga, 21.5.1765 alten Stils.

sich dabei aber zugleich selbst in eine Reihe mit skeptischen und an der Gesellschaft orientierten Denkern wie „Plato, *Roußeau*, *Hume*, und *Schaftsburi*“ (108), wobei sein eigener Lehrer Kant, Herders wichtigster Gewährsmann für diese Traditionslinie, ungenannt im Hintergrund verbleibt⁸⁷. Das Projekt einer kopernikanischen Wendung der Philosophie, der Schaffung einer neuen, anthropologisch fundierten und gesellschaftlich relevanten Philosophiekultur, die das Verhältnis von Staat, Bürgertum und Gelehrsamkeit kritisch revidiert und universalistische („Menschheit“) und partikulare („Politik“) Dimensionen des Denkens und Wissens auf neue Weise integriert, verweist damit auf mehrere Motive, die in Herders persönlicher Interessenlage wurzeln. Es geht um die Verfolgung schriftstellerischer Aspirationen bei der Teilnahme an einer Preisfrage, um gesellschaftlichen Ansehens- und Relevanzgewinn⁸⁸ und nicht zuletzt auch um eine Form der Selbsttherapie durch die Auseinandersetzung mit dem eigenen, als defizitär erkannten Bildungsgang. Hinter dem Gedankenmuster dieser Selbsttherapie, nach dem der anthropologische Philosoph vom Volk lernt, um dann wiederum dessen Lehrer oder gar Arzt zu werden, schimmert bereits das ebenso aufklärerische, wie elitär-paternalistische Ideal des „Aristodemokraten“⁸⁹ aus dem Umfeld der *Humanitätsbriefe* auf, aber auch ein bürgerliches Gelehrtenideal, das der neuen Philosophie einen Status als aufgeklärte Reformwissenschaft in Opposition zur abstrakten Philosophie und auch zu den zünftigen Akademikern zuweist. Jede *gesunde* Philosophie hat sich demnach in die Sphäre des konkreten Menschseins zu begeben und ein Reformbündnis mit dem Volk zu schließen,

⁸⁷ Zur Rolle Kants in diesem Zusammenhang vgl. neben Zammito 2002: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, 173ff, bereits Haym 1958: *Herder*, Bd. 1, 64, und Gaiers Kommentar in FA 1, 816ff, 974f. Die Bedeutung Kants für Herders Hume- und Rousseau-Rezeption erhellt ein Brief Herders aus Riga an den Königsberger Beamten und Literaten J.G.Scheffner, vom 23.9.1766 (,alten Stils‘): „Sie können mir keinen wichtigern Gefallen erweisen, als wenn Sie mir bisweilen kleine Anekdoten, von *Hume*, *Rousseau* p schreiben. Ich, der von Kant in die Rousseauiana, u. Humiana gleichsam eingeweiht bin, der beide Männer täglich lese, weiß von ihnen nichts, als was in den Zeitungen lügenhaftes steht“ (Br 9, 48). Scheffner hatte Herder berichtet, dass Kant aus England Nachrichten über das Zusammentreffen von Hume und dem Exilanten Rousseau erhalte (vgl. Günter Arnolds Kommentar in Br 11, 34 u. 39). Vgl. auch Herders Brief an Kant vom November 1768 zu Herders Wertschätzung Shaftesburys und seiner wachsenden Bevorzugung Humes gegenüber dem vormals (noch zu Zeiten des Philosophie-Entwurfs von 1765) höher geschätzten Rousseau (Br 1, 119).

⁸⁸ Vgl. allgemein für die gesellschaftlichen Hoffnungen und Aufstiegschancen Herders in seiner Rigaer Zeit die überzeugenden sozialgeschichtlichen Ausführungen in Graubner 1994: *Spätaufklärer im aufgeklärten Riga*.

das weitgehend mit der bürgerlichen (nicht: der ständischen) Gesellschaft identifiziert wird. Gegenstand der philosophischen Anthropologie ist also nicht allein der Mensch an sich, sondern der einzelne sozial organisierte Mensch in seiner Lebenswelt; ihr Adressat bzw. ihr Wirkungszusammenhang ist nicht die akademische Gelehrtenrepublik, sondern die gesamte Gesellschaft. Ziel ist nicht die gelehrte Wissensvermehrung und Abstraktion, auch kein neues wissenschaftsmethodisches Paradigma im engeren Sinne⁹⁰, sondern ein konkretes patriotisches Programm der Reform und Bildung. Die philosophische Anthropologie erweist sich aber nicht nur als ein im aufgeklärten Sinne patriotisches, sondern auch, in einer weiteren profilierungsträchtigen Frontstellung, als ein nationales Projekt: Sie wird zu einer genuin deutschen Wissenschaft erklärt, die aus einer nationalen Eingeschränktheit (angesichts der französischen und englischen Vielseitigkeit) eine Stärke macht, bzw. diese Stärke zum philosophischen Prinzip erhebt. Auch hier spielt der Begriff des gesunden Verstandes, wenn auch nicht explizit, eine wichtige Rolle. Statt, wie die anderen, „Worte zu säen“, will Herder „als Deutscher [...] Gedanken und Aussichten“ pflanzen, die einmal nutzbringend werden können (109). Ulrich Gaier hat darauf hingewiesen, dass Herders Gewährsmänner Thomas Abbt und Johann Georg Hamann den gesunden Verstand bzw. *sensus communis* zu einer deutschen Nationaleigenschaft erklärt haben – weitere Quellen mit einer ähnlichen Positionierung von Nationalcharakteristika lassen sich gerade für diese Zeit (und noch in Kants *Anthropologie in pragmatischer Absicht* von 1798) recht leicht erbringen⁹¹.

⁸⁹ FA 7, 768 und SW 18, 331 (Entwurf der *Humanitätsbriefe*, 1792). Vgl. zu den elitären Zügen dieser Vorstellungen Herders Koepke 1994: *Der Ruf nach Vernunft und Billigkeit*, 242ff.

⁹⁰ Leventhal 1994: *The Disciplines of Interpretation*, 207ff.

⁹¹ Gaiers Kommentar in FA 1, 1056f. Vgl. Kant 1968: *Werke* Bd. 10: *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (1798), 667ff. Vgl. noch in Herders *Kalligone* (1800) die Kennzeichnung des ‚gesunden‘ bzw. ‚guten‘ Verstands als spezifische Region der deutschen Nation (FA 8, 796f). Das paradigmatische Gegenmodell Frankreich ist in solchen Völkercharakterisierungen immer mitzudenken. Für den Stereotypenkanon dieser Zeit vgl. anhand der Gegenüberstellung von Frankreich und Deutschland vgl. die Quellensammlung Florack (Hg.) 2001: *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen*. Vorstellungen wie die eines spezifisch deutschen gesunden Menschenverstandes verbanden sich dabei mit Zuschreibungen verschiedener nationaler Zeitmaße, z.B. Bedächtigkeit und Langsamkeit, aber auch Phlegma der Deutschen (vgl. dazu Johannsen 2003: *Die Zeit der Nation*).

In dem frühen Programm der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ laufen, so lässt sich abschließend feststellen, eine Anzahl von Interessen, Hinsichten und Bestrebungen zusammen, die charakteristisch und konstitutiv sind noch für das spätere Werk Herders: Streben nach bürgerlicher Wirksamkeit, didaktische Tätigkeit, Aufklärungskritik in aufklärerischer Absicht, nationaler Patriotismus, Volk als Zielbegriff und Volkssprache als Medium, Primat des *sensus communis*, psychologische und sensualistische Grundierung der Philosophie mit dem Menschen als Mittelpunkt, davon ausgehend die Vermittlung von Einheit und Vielheit, universalhistorische Ausweitung der Anthropologie als Naturgeschichte der Menschheit, Bildungsdenken – *in a nutshell* die Ingredienzien des Konzepts einer *Philosophie zur Bildung der Menschheit*. Die Texte der 1770er Jahre, die im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen, schöpfen, wie in den folgenden Ausführungen deutlich werden wird, in vielfältiger Weise aus dem von Herder 1765 erarbeiteten Entwurf einer Anthropologisierung des Wissens vom Menschen, seiner Natur und seiner Geschichte. Herder hat mit ihm einen programmatischen Rahmen gesetzt, in dem die Geschichte als Prozess der aktiven Selbsterstellung des Menschen an seine Psychologie zurückgebunden wird. Von hier aus gelangte er zu seinem Konzept der Individualität sowie zu der in den Seelenkräften angelegten allmählichen Ausweitung der menschlichen Sphäre. Das ganze Projekt steht unter den Vorzeichen der kulturellen Selbstkritik und der Verständigung über die Grundzüge der an sich selbst leidenden Moderne. Angestrebt wird dabei ein eminent handlungsbezogener Paradigmenwechsel, nach dem die Philosophie sich dem Menschen anzupassen hat. Wissenschaft soll aus Lebenspraxis entspringen und nicht umgekehrt: in der Verkehrung dieses Verhältnisses sah Herder eines der grundlegenden Probleme der modernen Kultur überhaupt, wie er auch in seinen erkenntnistheoretischen und psychologischen Abhandlungen der 1770er Jahre ausgeführt hat⁹², um dies es nun im ersten Zentralkapitel der vorliegenden Arbeit gehen wird.

⁹² Cf. dazu unten die Ausführungen zu Herders menscheitsgeschichtlicher Skizze in *Vom Erkennen und Empfinden* (Kap. 3.3, s.u. zu Anm. 219ff). Vgl. auch Dreitzel 1987: *Herders politische Konzepte*, 271: Herder vertrat „eine anthropologische Konzeption, deren Kern der Vorrang der Praxis, die er immer als schöpferisch verstand, der Vorrang des unmittelbaren Lebensvollzuges und die Einheit und Interdependenz der unterschiedlichen Erfahrungs- und Gestaltungsweisen der Wirklichkeit waren“.

3. Herders Abhandlungen „Vom Erkennen und Empfinden“ von 1774, 1775 und 1778

3.1 Ausgangslage und Grundfragen

Herders Projekt der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“, formuliert in seinem Entwurf einer *Philosophie zum Besten des Volkes* (1765), hatte die Psychologie zu einer Metawissenschaft erhoben, zu einer Königsdisziplin, von der aus die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen und die Philosophie als Ganzes zu formieren waren. So hatte Herder, wie gezeigt, die Idee einer „*Geschichte der Menschheit*“ proklamiert, deren „Kern die Psychologie“ sein sollte⁹³. Die „Logik“ schien ihm „bloß ein sehr unrecht abgesonderter Teil der Psychologie zu sein“, die folglich „den größten Teil der Psychologie“ voraus setze, „wenn man sie nicht als zerstückte Glieder unserer Seele, und als ein Feld voll Leichname betrachten“ wolle⁹⁴. Und für den Bereich der historischen Erkenntnis stellte das vierte *Kritische Wäldchen* (1769) fest:

„Es gibt dunkle Stellen in der Geschichte der Völker und des menschlichen Geistes in verschiedenen Zeiten, die sich nicht als bloße Geschichte verstehen lassen, die oft unverstanden verlacht werden und nur durch gewisse psychologische Kenntnisse Licht erhalten können“⁹⁵.

Ebenfalls 1769, in der wichtigen, während des Aufenthalts in Paris entstandenen Skizze *Zum Sinn des Gefühls*, band Herder die „höchsten Begriffe der Philosophie“ auf seine sensualistische Psychologie zurück, die „Vom Gefühl [...] ausgehen und dahin zurückkommen“ müsse⁹⁶. Das „Buch über die menschliche Seele“, das Herder auf seiner Seereise als jenes Projekt vorschwebte, das er schreiben wollte, wenn er „ein Philosoph sein dürfte“,

⁹³ FA 1, 131f (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).

⁹⁴ FA 1, 111. Vgl. auch die Kennzeichnung der Logik als „als eine ExperimentalSeelenlehre der obern Kräfte“ und der Psychologie als „reiche Physik der Seele“ im *Reisejournal* (FA 9/2, 49). Noch in seinem *Entwurf der Anwendung dreier akademischer Jahre für einen jungen Theologen* (1781/82) lässt Herder das Studium der Philosophie mit der „Psychologie, in der auch die Logik gelehrt würde“, beginnen (FA 9/2, 423f, vgl. ebd., 424: „In der philosophischen Moral ist der der beste Lehrer, der sie auf Psychologie und Geschichte der Menschheit zurückführt [...]).“)

⁹⁵ FA 2, 351.

⁹⁶ FA 4, 235 (*Zum Sinn des Gefühls*, 1769).

sollte folglich mit den „Grundsätze[n] der Psychologie“ beginnen, und bis zu einer „Geschichte der Gelehrsamkeit und Wissenschaft überhaupt!“ geführt werden, sowie zu einer „Geschichte der Menschlichen Seele überhaupt, in Zeiten und Völkern!“⁹⁷. Als Ganzes hat Herder dieses Werk in der geplanten Vollständigkeit zwar nie geschrieben, doch lässt sich argumentieren, dass ein Großteil seiner späteren Werke in die Nachfolge dieses Projektes eingetreten sind, so dass Herders Gesamtwerk als seine kumulative Realisierung gelten kann. In die Reihe dieser Schriften gehören, ebenso wie die beiden Geschichtsphilosophien oder die Schrift über die *Plastik* (1778), die verschiedenen Fassungen der Abhandlung über das *Erkennen und Empfinden*, die Herder zwischen 1774 und 1778 abgefasst hat. Sie stellen den am weitesten reichenden Versuch Herders dar, die Grundlagen der ihm vorschwebenden anthropologisch-psychologischen Grundlagenwissenschaft zu skizzieren und greifen dabei in ihrer Anlage auf eine Königsberger Disposition zurück, deren Titel Programm ist: *Nexus Psychologiae cum ceteris scientiis Philosophicis*⁹⁸. In ihrer psychologischen Grundierung gewinnen Herders erkenntnistheoretische Abhandlungen der 1770er Jahre eine unmittelbare Bedeutung für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie, zumal er mit ihrer Ausarbeitung in großer zeitlicher Nähe zu der Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* begann. Auch Ralph Häfner betont, dass „Herder in den psychologischen Schriften der 1770er Jahre die Grundlegung seines Geschichtsdenkens“ geliefert habe⁹⁹.

Die in drei Fassungen aus den Jahren 1774, 1775 und 1778 vorliegende Abhandlung geht auf die Berliner Akademiefrage von 1773 zurück, welche das *Erkennen* und das *Empfinden* als die beiden voneinander getrennten Hauptfähigkeiten des Menschen definierte. Die beiden verschiedenen Seelenkräfte sollten 1. distinkt in ihren jeweiligen eigenen Gesetzmäßigkeiten

⁹⁷ FA 9/2, 33f (*Reisejournal*, 1769).

⁹⁸ Proß 1987: *Nachwort: Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, 1179ff; zur Bedeutung der Psychologie als „der ‚strategischen‘ Wissenschaft für die Analyse des Menschen“ (so Proß ebd., 1179, im Anschluß an Peter Gay) für die entstehende aufklärerische Menschheitsgeschichtsschreibung vgl. ebd., 1173ff. Der Text der Disposition *Nexus Psychologiae* in WP 2, 1217-1223.

⁹⁹ Häfner 1995: *Herders Kulturentstehungslehre*, 195. Vgl. auch Kondylis' Feststellung, dass „der historistische Ansatz“ Herders „letztlich der Rehabilitation der Sinnlichkeit“ entspringt (Kondylis 1986: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 636), die Herder ja bereits in seiner frühen anthropologischen Wende und eben auch in der Psychologie der 1770er Jahre vertritt.

dargestellt, 2. in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit untersucht, und 3. in ihrem Einfluss auf *Genie* und *Charakter* eines Individuums erörtert werden¹⁰⁰. Damit widersprach die von Johann Georg Sulzer formulierte Aufgabenstellung der *Académie Royale* Herders grundsätzlicher Überzeugung von der Ungeteiltheit der beiden Seelenkräfte, wie er sie dann in der 1774 verfassten und eingereichten Abhandlung *Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele* exponierte. Die umfangreichere zweite Fassung *Vom Erkennen und Empfinden[,] den zwei Hauptkräften der Menschlichen Seele*, 1775 nachgereicht, reagierte auf das Ungenügen der Juroren mit den Einsendungen (also auch mit dem Beitrag Herders) und hielt sich in seiner inneren Struktur stärker an die Vorgaben der von der Akademie erneut ausgelobten und näher erläuterten Preisfrage, freilich wiederum ohne Erfolg¹⁰¹. Die spätere Druckfassung stellt eine weitere Überarbeitung der zweimal ungekrönt gebliebenen Abhandlung dar, die Herder 1777 in Angriff nahm und Mitte 1778 unter dem Titel *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* erscheinen ließ. Diese nunmehr außerhalb des Wettbewerbs stehende Fassung löste die durch die Preisfrage vorgegebene Dreierstruktur wieder auf. Die vorher einen eigenen dritten Teil konstituierende Frage nach der Prägung von Genie und Charakter durch die Seelenkräfte wurde zu einem Unterpunkt der Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung beider Fakultäten zurückgenommen.

Das Folgende beansprucht nicht, eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Fassungen dieser Grundlagentexte mit ihren mannigfaltigen Bezügen zu sein, die sich auf die Gebiete der Anthropologie und Psychologie, der Identitätsphilosophie und Gnoseologie und – in enger zeitlicher und thematischer Nähe zur ebenfalls 1778 erschienenen Druckfassung der *Plastik* –

¹⁰⁰ Die französische Aufgabenstellung in FA 4, 1076, die deutsche Übertragung durch Herder in der Fassung von 1775 in SW 8, 269. Alle drei Fassungen finden sich in SW 8, 165-333, sowie in WP 2, 543-723; die Frankfurter Ausgabe gibt die Druckfassung von 1778 (FA 4, 327-393) sowie die 1774er Version als unkommentiertes Paralipomenon (FA 4, 1090-1127). Zitiert wird in der Folge nach FA 4 (für die erste und dritte Fassung) bzw. SW 8, 263-333 (für die Fassung von 1775). Forschungsliteratur: vgl. die Kommentare in FA 4, 1076ff bzw. WP 2, 1005ff, Haym 1958: *Herder*, Bd. 1, 699ff, sowie, als sorgfältige Untersuchung aller drei Fassungen Heinz 1994, *Sensualistischer Idealismus*, 109ff, sowie dies. 1995: *Genuß, Liebe und Erkenntnis*, und (v. a. zur Fassung von 1774) dies. 1996: *Grundzüge von Herders Psychologie*. Vgl. auch Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 204ff, sowie, zur allgemeinen Einordnung, den Abschnitt *Empfindung* in Heise 1998: *Herder zur Einführung*, 41ff.

der Ästhetik erstrecken. Vielmehr sollen einige der zentralen Punkte herausgegriffen und ihre Bedeutung für Herders geschichtsphilosophisches und historiographisches Denken aufgezeigt werden. Dabei wird es vor allem um das Wechselspiel von Ausbreitung und Innigkeit bzw. Attraktion und Repulsion als dem Grundrhythmus des menschlichen Lebens gehen, wie es auch der historischen Darstellung in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* zugrunde liegt.

Den gemeinsamen Subtext der Bückeburger Geschichtsphilosophie und der Erkenntnisabhandlung(en) stellt dabei das früh entwickelte Programm der „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ dar. Hatte Herder 1765 proklamiert, er versuche die „Glieder“ der Philosophie „in den Körper zurückzupflanzen, und ich habe gesehen, wie alsdenn alles lebt, es kommt ein Geist in diese Gebeine: sie sind voll Leben“¹⁰², so knüpft sein Entwurf einer psychologischen Anthropologie genau hier an: das Empfinden und Erkennen soll an die Leiblichkeit und an die Sinne des Menschen rückgebunden werden. Die Skizze *Zum Sinn des Gefühls* hat diese Hinsicht, welche die (Selbst-) Erkenntnis des Menschen an seine Empfindungen bindet, unnachahmlich prägnant formuliert: „*Ich fühle mich! Ich bin!*“ und auf „eine Physiologie der Seele und des Körpers“ verwiesen, „die wir noch nicht haben“¹⁰³. In diesem Sinne, so Herder in der ersten Fassung seines Beitrages zur Berliner Preisfrage, „ist die Physiognomik im weitesten Verstande, d. i. die Psychologische Physiologie, der wichtigste Teil der Weltweisheit. Sie allein kann uns ins Heiligtum der Seele führen“¹⁰⁴. Die Fassung von 1775 proklamiert geradezu pathetisch: „Physiologie ist das Heiligtum der Seele“¹⁰⁵. Der Zusammenhang von Leiblichkeit, Gefühl und Denken, um dessen Explizierung es Herder geht, lautet in wenige Worte zusammengefasst: Jeder Mensch

¹⁰¹ Vgl. SW 8, 269 [1775], und den Kommentar in FA 4, 1079f.

¹⁰² FA 1, 112 (<Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, 1765).

¹⁰³ FA 4, 236 (*Zum Sinn des Gefühls*, 1769). Proß (WP 2, 244) folgt dem Wortlaut der Erstveröffentlichung dieser Skizze von Herders anthropologischem Fundamentalprogramm durch Irmscher 1960: *Aus Herders Nachlaß*, 287: „ein Physiologe der Seele und des Körpers [...], den wir noch nicht haben“; vgl. dazu den Kommentar in FA 4, 992. Das Desiderat einer Verbindung von „Physiologie“ und „Seelenlehre“ mahnt Herder auch in der *Sprachursprungsabhandlung* von 1770/72 an, bezweifelt jedoch zugleich, dass es je zu einer Durchführung dieses Programms kommen werde (FA 1, 698).

¹⁰⁴ FA 4, 1110 [1774]. Vgl. zum Komplex der „Einheit von Körper und Seele“ die Ausführungen in Heinz 1884: *Sensualistischer Idealismus*, 121ff.

¹⁰⁵ SW 8, 277 [1775].

„erkennet nur nach seiner Empfindung. Er stellt sich das Weltall nur nach den Formeln vor, die ihm sein Körper zubrachte. Er empfindet nur im *beständigen Horizont* seines Körpers. Der künstliche, veränderliche Horizont wirkt nach eben der Ähnlichkeit weiter“¹⁰⁶.

Der Körper bestimmt somit die erste Perspektive des Menschen: jede, auch die kognitive Erfassung der Welt beginnt im und durch den Körper und bei den Empfindungen, die seine Sinne ermöglichen. Auf dem „untersten Grad unsrer tierischen Empfindung“, so Herder, „fühlen [wir] uns in einem sehr vielartigen und zu Einem Zwecke äußerst fein organisierten Körper lebend“. Die Seele, „d.i. unsre Kraft zu erkennen und zu wollen“, erfährt sich als „in diesen Körper ausgegossen“, durch den sie empfindet und dessen „Werkzeuge“ sie nutzt, um Empfindungen zu erlangen. Über den Körper gelangt die Seele nach Herder zu einem ersten Akt der Erkenntnis, nämlich zu dem „dunkelste[n] Zustand der Selbsterkenntnis“: die Seele erkennt sich selbst „in diesem Körper, wie in einem Spiegel“ als „fortstrebend“, d. h. als kontinuierliche Existenz¹⁰⁷. Aus diesem „Zustand“, so Herder, „kommt die innige Vereinigung der Kraft zu erkennen und zu genießen, zu sehn und zu empfinden“¹⁰⁸. Beide Fähigkeiten werden von Herder in einen komplexen Zusammenhang gesetzt, in dem keine ohne die andere vorstellbar ist. So gilt zum einen:

„Kein Erkennen ist ohne Empfindung, d. i. ohne Gefühl des Guten und Bösen, der Bejahung und Verneinung, des Vergnügens und Schmerzes [...]. Die Seele muß fühlen daß, indem sie erkennet, sie Wahrheit sehe, mithin sich genieße, ihre Kräfte des Erkennens wohl angewandt, sich also fortstrebend, sich vollkommner wisse: je inniger und unaufgehalten sie das gewahr wird, desto inniger empfindet sie Wohllust. [...] Das Erkennen der Seele läßt sich also nicht ohne Gefühl des Wohl- und Übelseins ohne die innigste, geistige Empfindung der Wahrheit und Güte denken. Das Wort *Neugierde*, Verlangen nach neuen Erkenntnissen, sie auf die leichteste beste Weise zu sehen, sagts“¹⁰⁹.

Das Erkennen wird hier von Herder mit dem Attribut der geistigen Ausbreitung und des Fortstrebens versehen, dem immer auch ein Element der Innigkeit eigen ist, nämlich ein Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit dem

¹⁰⁶ FA 4, 1111 [1774].

¹⁰⁷ FA 4, 1091f [1774].

¹⁰⁸ FA 4, 1092f [1774].

¹⁰⁹ FA 4, 1090f [1774].

Erkannten bzw. des Genügens oder Ungenügens der Erkenntnisleistung. Zum anderen stellt Herder fest:

„So läßt sich keine Empfindung ganz ohne Erkennung d.i. wenigstens ohne dunkle Vorstellung der Vollkommenheit und zwar fortrückender Vollkommenheit denken: selbst das Wort Empfindung sagts. Man muß mit sich und seinem Zustande *beschäftigt* sein, sich also und seinen Zustand fühlen, im Wohlstande und in der Fortdauer oder im Gegenteil fühlen, d.i. *dunkel erkennen*, in der sanften Fortdauer eine Art Wachstum, Zunahme, Genuß mehrerer, längerer Vollkommenheit ahnden, d.i. dunkel voraussehn, oder es ist kein Zustand der Empfindung. [...] Ja wenn bei der Empfindung Tätigkeit sein soll, unsern Zustand zu ändern oder darin zu beharren, [...] so ist beides nicht ohne Erkenntnis, und zwar einen sehr vorzüglichen Grad derselben, möglich. Erkennen ist also nicht ohne Empfindung: Empfindung nicht ohne ein gewisses Erkennen“¹¹⁰.

Die Empfindung, durch welche die Seele eine nicht intelligible Erkenntnis über sich selbst und ihren „Zustand“ erlangt, ist nicht punkthaft auf einen Moment beschränkt, sondern sie erstreckt sich kontinuierlich durch die verschiedenen Zustände der Seele. In dieser fortstrebenden Verstetigung liegt die Erkenntnisleistung der Empfindung: sie präformuliert gleichsam auf ‚dunkle‘ Weise die hellere Erkenntnis, sie gebiert eine *„anschaulbare Formel*, worin die Seele den *Gedanken* siehet“¹¹¹.

3.2 Die Bipolarität der Welt und das vereinigende Prinzip der Liebe

In *Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele* stellt Herder 1774 den Menschen in eine Stufenfolge der Schöpfung, die dadurch geprägt ist, „daß kein endliches Geschöpf bis zum obersten Engel hinauf nicht ohne Empfindung sein kann, d.i. daß sein Erkennen noch immer vom Empfinden abhange“. Gott allein bleibt demnach die Totalerkenntnis vorbehalten, während alle seine Kreaturen in ihrem Zugriff auf die Welt – freilich im Verlauf der Stufenfolge in abnehmenden Maße – auf ‚dunkle‘ Empfindungen angewiesen bleiben. Der Mensch hat nach Herder einen ersten Schritt hin zu einem

¹¹⁰ FA 4, 1091f [1774].

¹¹¹ FA 4, 1094 [1774].

deutlichen Erkennen gemacht („uns dämmert nur der Erste Strahl der allgemeinen, höchsten Vernunft vor“)¹¹², bleibt aber als „eingeschränktes Wesen“¹¹³ denselben allgemeinen Gesetzen der Welterfassung durch Assimilation und Repulsion unterworfen, die für alle empfindenden Wesen gelten:

„So geht’s tief hinab bis zum Zoophyt und zur Pflanze: ihre Organisation ist schon ein künstlich gebildeter Zustand, das Universum unter einem gewissen Sinne zu einem lebendigen Eins zu sammeln, andre Dinge in sich zu assimilieren, das Fremde fortzustoßen und damit fortdauernd und fortstrebend sein Wesen zu erhalten. [...] Vom mindesten aber bis zum höchsten herrscht nur Ein Gesetz, das All zu repräsentieren, von Dunkelheit zur Klarheit, vom Empfinden zum Erkennen zu steigen, die beide auch Eins sind, und wo sich in Allem Eine Gottheit spiegelt. Auf solcher ersten Stufe des Erkennens stehn wir“¹¹⁴.

Herder ist überzeugt, mit dieser „den Gesetzen der Bewegung in der toten Materie“ abgewonnenen Dynamik „das dunkelste Analogon des Lebens“ erfasst zu haben, also eine Struktur des Assimilierens und Fortstoßens, die der gesamten lebendigen Natur und damit auch ihrer Erfassung durch die natürlichen Seelenkräfte des Menschen zugrunde liegt¹¹⁵. Die zweite und die dritte Fassung dieser Schrift (*Vom Erkennen und Empfinden*, 1775 bzw. 1778) bauen auf dieser Grundstruktur auf, indem sie zu Beginn das naturwissenschaftliche Modell der Dynamik von *Attraktion und Repulsion* exponieren, das Herder in der Folge als Leit analogie in heuristischer und in ontologischer Hinsicht dient¹¹⁶. Damit stellt er sich in die Tradition sowohl der

¹¹² Beide Zitate in FA 4, 1105 [1774].

¹¹³ FA 4, 1102 [1774]. Vgl. auch ebd., 1110: Es ist „Natur der Seele, als eines eingeschränkten Geistes“, „daß sie nicht ohne Empfindungen, also ohne Körperorgane existiere“.

¹¹⁴ FA 4, 1106. Zum Zoophyten, dem „Pflanzentier“ (Herder denkt hier an Hohltiere wie die Polypen) vgl. auch FA 6, 80 (*Ideen* I, 1784, Buch 3/I).

¹¹⁵ FA 4, 1106 [1774].

¹¹⁶ Allgemein zur Konjunktur des seit der frühen Neuzeit in die Wissenschaftssprache eingegangenen Attraktions-Repulsions-Modells im Zuge der Newton-Rezeption des 18. Jahrhunderts vgl. Bonsiepen 1992: *Repulsion / Attraktion* (ebd., 887f knapp zu Herders Newton- und Haller-Rezeption), sowie Kondylis 1986: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 218ff. Zur Verwendung des Modells bei Herder vgl. vor allem Irmscher 1989: *Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder*, daneben auch Dobbek 1960: *coincidentia oppositorum*, sowie, zu den in dieser Hinsicht ergiebigen Skizzen der Reisezeit (*Zum Sinn des Gefühls* und *Grundsätze der Philosophie*, 1769) Solms 1990: *Disciplina aesthetica*, 149ff, und Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 81ff; vgl. auch ebd., 166, der Hinweis auf George Berkeley als mögliche Quelle für Herders Polaritätsdenken.

ihm durch Kant¹¹⁷ modifiziert vermittelten Himmelsmechanik Newtons¹¹⁸, als auch der antiken Naturphilosophie, in der Herder dieselbe dynamische Struktur des Anziehens und Zurückstoßens findet, und zwar – bei Empedokles – gefasst in die Prinzipien der Liebe und des Hasses:

„Jener griechische Weise, der das System Newtons im Traum ahndete, sprach von *Liebe* und *Haß* der Körper: der große Magnetismus in der Natur, der anziehet und fortstößt, ist lange als *Seele der Welt* betrachtet worden“¹¹⁹.

Herder sieht die beiden ihn interessierenden Seelenkräfte des Menschen in genau dieses dynamische Kräftefeld gestellt, das von widerstreitenden Bewegungen gekennzeichnet ist. So möchte er etwa „die Natur des *Empfindens* in den Gesetzen der *Anziehung* und *Rückstoßung*, *Bildung* und *Fortbildung seiner*“ erkennen¹²⁰, ebenso wie das „große Geheimnis der *Fortbildung*, *Verjüngung*, *Verfeinerung* aller Wesen“, das in diesem „Abgrund von Haß und Liebe, Anziehung und Verwandlung in sich und aus sich“ verborgen sei¹²¹. Besonders in der Druckfassung hat Herder auf den analogisierenden Charakter der Übertragung des Attraktions-Repulsions-Modells der Himmelsmechanik auf die psychophysische Grundstruktur des Menschen hingewiesen, diesen aber mit dem Hinweis verteidigt, dass der „Schöpfer“ dem Menschen, der als Teil der Natur deren allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, „keinen andern

¹¹⁷ Kant 1968: *Werke* Bd. 1: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755), 219ff. Vgl. ebd., 242, Kants Betonung der „Zurückstoßungskraft“, die bei Newton „nicht so viel Deutlichkeit“ erfahren habe, wie die „Anziehungskraft“. Für ein weiteres Beispiel der Newton-Rezeption des 18. Jahrhunderts vgl. Voltaires 15. *Lettre philosophique* von 1734 mit dem Titel *Sur le systême de l'attraction* (Voltaire 1961: *Mélanges*, 58ff, vgl. ebd., 64: „Ainsi voilà l'attraction qui est le grand ressort qui fait mouvoir toute la nature“).

¹¹⁸ Vgl. noch für die Spätzeit Herders den Abschnitt über Newton in *Adrastea*, Bd. 3/II, 1802 (FA 10, 492ff). Zu Newton, Kant und Lukrez als den Quellen Herders für das Modell der Anziehung und Abstoßung cf. besonders Nisbet 1970: *Herder and the Philosophy and History of Science*, 71ff u. passim, ders. 1997: *Herder und Lukrez*, 80f, sowie Solms 1990: *Disciplina aethetica*, 149ff. In allgemeiner Hinsicht siehe auch Dierse 1986/87: „Der Newton der Geschichte“, 165ff bzw. 172f (zu Herder). Zur kreativen und kritischen Adaption von Elementen der Newtonschen Himmelsmechanik durch Herder und andere Vitalisten des späten 18. Jahrhunderts vgl. Wetzels 1987: *Herders Organismusbegriff und Newtons Allgemeine Mechanik*, sowie allgemein Reill 1996: *Herder's Historical Practice*, der die Frontstellung der Vitalisten gegenüber Newton vielleicht zu scharf betont: gerade bei Herder wird der anregende Charakter der Gravitationstheorie für eine holistische Weltansicht augenfällig.

¹¹⁹ FA 4, 329 [1778]; vgl. die Parallelstelle in SW 8, 271 [1775]. Der Hinweis auf Empedokles findet sich in der thematisch eng verwandten Schrift *Liebe und Selbstheit* von 1781: „Man sahe, daß diese *beiden* Kräfte, die in der geistigen Welt das sind was in der körperlichen *Anziehung* und *Zurückstoßung* sein möchten, zur Erhaltung und Festhaltung des Weltalls gehören; und ich glaube, es war *Empedokles*, der gar *Haß* und *Liebe* zu Bildern der Schöpfung machte“ (FA 4, 407).

¹²⁰ SW 8, 272 [1775].

¹²¹ FA 4, 330 [1778].

Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab“, als sich selbst als Analogon der Schöpfung zu begreifen, in der überall, „im Kleinen und Großen [...] Einerlei Gesetze“ herrschen¹²².

Hans Dietrich Irsmscher hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es „im Einzelnen nicht immer leicht zu entscheiden“ ist, ob Herder seine Analogisierungen „als *analogia heuristic* oder als *analogia entis* versteht“¹²³. Herders Sicht des Menschen als lebendiges Naturwesen, die Hinweise auf dessen aus Systole und Diastole bestehenden Pulsschlag und auf den rhythmischen, durch Inspiration und Expiration konstituierten Vorgang des Atmens, macht jedoch deutlich, dass Herder der „*Analogie zum Menschen*“¹²⁴, wie er sie in *Erkennen und Empfinden* exponiert, einen hohen Realitätsgehalt zuweist, er also, wie Irsmscher an anderer Stelle betont hat, überzeugt ist, „dass die Wirklichkeit selbst analog strukturiert ist“¹²⁵. Im Rahmen dieser ganzheitlichen Natursicht, für die der menschliche Körper einen Mikrokosmos darstellt¹²⁶, haben Analogieschlüsse für Herder durchaus den Status von aus erster Hand gewonnenen Erkenntnissen inne. Herders Konzept einer Menschheitsgeschichte, die einer „reine[n] Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit“ entspreche, findet in seinem analogischen Verfahren seinen methodischen Ursprung, wie Peter Hanns Reill zu Recht herausgestellt hat¹²⁷. Dabei beansprucht er freilich nicht, „dies große Phänomen von Wirkung und Ruhe, Zusammenziehung und Ausbreitung durch alle seine Wege zu verfolgen“¹²⁸. Ihm geht es darum, mit dem Modell der Abstraktion und Repulsion einen Leitfaden zur Hand zu haben, der seines

¹²² FA 4, 330f [1778].

¹²³ Irsmscher 1989: *Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder*, 53, vgl. auch ebd., 61. Vgl. auch Irsmscher 1996: *Der Vergleich im Denken Herders*, 87 bzw. 91f, und ders. 1981: *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*.

¹²⁴ FA 4, 330 [1778]. Zu den Körperfunktionen vgl. SW 8, 278ff [1775] und FA 4, 334 [1778]. Der Hinweis auf den „Pulsschlag des Lebens“ bzw. „der Seele“ auch FA 4, 420 bzw. 423 (*Liebe und Selbstheit*, 1781).

¹²⁵ Irsmscher 1994: *Methodische Aspekte in Herders Schriften*, 36. Zur „Analogie des Seins und des Empfindens in der Welt“ im Rahmen von Herders Naturphilosophie unter Einbeziehung der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* und der Schriften *Vom Erkennen und Empfinden* vgl. auch Meyer-Abich 1997: *Praktische Naturphilosophie*, 268ff.

¹²⁶ Vgl. Herders Hinweis, „daß der Mensch eine kleine Welt sei“, in: FA 4, 353 [1778].

¹²⁷ Reill 1994: *Die Historisierung von Natur und Mensch*, 56f (mit Bezug auf *Vom Erkennen und Empfinden* und die *Ideen*); das von Reill (wie auch in ders. 1996: *Herder's Historical Practice*, 20) nicht ganz richtig wiedergegebene Herder-Zitat findet sich in *Ideen III*, 1787, Buch 13/VII (FA 6, 568).

Erachtens zwar hinreichend durch empirisch verifizierbare Naturphänomene legitimiert ist, dessen höchste Legitimation aber, angesichts der beschränkten Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, aus dem Glauben kommen muss:

„Ein mechanisches oder übermechanisches Spiel von Ausbreitung und Zusammenziehen sagt wenig oder nichts, wenn nicht von innen und außen schon die Ursache desselben vorausgesetzt würde, »Reiz, Leben«. Der Schöpfer muß ein geistiges Band geknüpft haben, daß gewisse Dinge diesem empfindenden Teil ähnlich, andre widrig sind; ein Band, das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indes *geglaubt* werden muß, weil es *da ist*, weil es sich in hundert tausend Erscheinungen *zeigt*“¹²⁹.

Die ‚Erscheinung‘, der sich Herder in den Fassungen von 1775 und 1778 unter dem Aspekt der Attraktion und Repulsion zunächst hauptsächlich zuwendet, ist jenes „sonderbare[...] Phänomen, das *Haller* »Reiz« genannt hat. Das gereizte Fäserchen zieht sich zusammen und breitet sich wieder aus“. Herder sieht hierin „das erste glimmende Fünklein zur Empfindung“, den „Anfang des edlen Vermögens, das wir Empfinden nennen“¹³⁰. Seine Psychophysiologie des Empfindens und Erkennens gründet Herder damit – möglicherweise angeregt durch die zwischenzeitliche Lektüre Friedrich Christoph Oetingers (1702-1782)¹³¹ – also auf das Reiz-Reaktions-Schema der Irritabilitätstheorie Albrecht von Hallers (1708-1777): „*Hallers* physiologisches Werk zur Psychologie erhoben und wie Pygmalions Statue mit Geist belebet – alsdenn können wir etwas übers Denken und Empfinden sagen“¹³². Dass sich Herder,

¹²⁸ FA 4, 334 [1778].

¹²⁹ FA 4, 334f [1778].

¹³⁰ FA 4, 331 [1778].

¹³¹ Der Württemberger Pietist Oetinger hatte ebenfalls an dem Berliner Wettbewerb teilgenommen, seinen Beitrag aber nach der ersten Ablehnung eigenständig veröffentlicht als: *Gedanken von den zwo Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen, und dem daraus zu bestimmenden Unterschiede der Genien* (1775). Ulrich Gaier hat kürzlich die Unterschiede zwischen der ersten und den beiden späteren Fassungen von Herders Wettbewerbsschrift, vor allem Herders Hinwendung zu Haller und dem Attraktions-Repulsions-Modell mit einer möglicherweise zwischenzeitlich erfolgten Oetinger-Lektüre (die freilich nicht belegt ist) zu erklären versucht: Gaier 2003: *The Problem of Core Cognition in Herder*, 296f. Skeptischer in dieser Hinsicht ist Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 112.

¹³² FA 4, 340 [1778], vgl. auch SW 8, 277 [1775]. Zu Herders Bezugnahme auf Hallers *Elementa physiologiae corporis humani* (Bd. 4, 1766) vgl. den Kommentar Brummacks in FA 4, 1084ff, Nisbet 1970: *Herder and the Philosophy and History of Science*, Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 147ff, sowie Zammito 2002: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, 327f. Ein Hinweis auf den schweizerischen Naturforscher findet sich bereits im Anschluss an die bei Anm. 104 zitierte Stelle der Fassung von 1774 (FA 4, 1110). Besonders für diese früheste Fassung veranschlagt Wolfgang Proß jedoch den (Herder wohl über Moses Mendelssohn vermittelten) Einfluss von Johann Gottlob Krügers *Naturlehre* (1748-55) als entscheidend (vgl. Kommentar und Anmerkungen in WP 2, 1007ff).

wissenschaftsgeschichtlich gesehen, dieses Schema in recht freier Weise anverwandelt, indem er es über den von Haller eingegrenzten Wirkungsbereich hinaus zu einem allgemeinen „Modell für die Natur als Wirkungszusammenhang“ erklärt und es somit aus dem Feld irritabler Körperteile „auf das Feld der Empfindung und der Leidenschaft hinüber[spielt]“¹³³, braucht für den vorliegenden Zusammenhang nur so weit zu interessieren, als es genau diese kreativen Weiterungen des Modells sind, auf die es Herder ankommt. Ganz offenbar besitzt das Modell von Attraktion und Repulsion, von Liebe und Hass für Herder eine besondere intellektuelle (aber wohl auch ästhetische) Attraktivität. Als Leit analogie generierte es Erkenntnischancen in doppelter Hinsicht.

Erstens kann Herder mit Hilfe dieser Analogie den Menschen als Teil der Schöpfung darstellen, der denselben Gesetzmäßigkeiten des Lebens und der Bewegung unterworfen ist wie die Schöpfung als Ganzes. Noch im dritten Teil der gegen Kants *Kritik der Urteilskraft* gerichteten *Kalligone* (1800) kommt Herder in genau diesem Sinne auf die „zwei Grundkräfte“ der Natur des Menschen zurück, die er nun als „*Liebe*“ und „*Selbst*“ bezeichnet, die er aber immer noch mit „den beiden Grundkräften des Universums nach Newton, Anziehung und Zurückstoßung“ in Beziehung setzt: „Sie konstituieren die Welt; warum sollten sie nicht auch unser Gemüt konstituieren?“¹³⁴. Schon 1769 hatte er in einem Entwurf diese Parallelisierung vollzogen: die „Gesetze der Welt: Gesetze der Körper: Gesetze Menschlicher und Tierischer Naturen“ beruhen gemeinsam auf Attraktion und Repulsion. Es ist bedeutsam, dass er in demselben Entwurf die Perspektive auch auf den gesellschaftlichen Bereich erweitert, wenn er schlussfolgert, das „Gesetze für Nationen“, wenn sie erfolgreich sein sollen, denselben Mechanismen von „Anziehung und Zurückstoßung“ folgen müssen¹³⁵. In einem Gedicht, das zeitlich in die Zeit der Konzipierung der Bückeburger Geschichtsphilosophie fällt, hat Herder diesen komplexen und belebten Zusammenhang auf unnachahmliche Art in

¹³³ FA 4, 1084f (Kommentar Brummack).

¹³⁴ FA 8, 864 (*Kalligone* III, 1800).

¹³⁵ FA 9/2, 222 (<*Gesetze der Welt: Gesetze der Körper*>, 1769). Diese Übertragung der Gesetzmäßigkeiten von Attraktion und Repulsion aus der Welt der Natur in die Welt der Kultur in Form einer „*Natur- und Civilgeschichte der Gesetze*“ reflektiert Herder in den *Gedanken bei Lesung Montesquieus* (1769), vgl. ebd., 204ff (Zitat: 206).

eine Kurzformel gefasst, die den Aspekt der widerstreitenden und dadurch Leben konstituierenden Bewegung gekonnt zum Ausdruck bringt: „Ich bins, in dem die Schöpfung sich *punktet*, der in alles quillt und der Alles in sich füllt“¹³⁶. Erkenntnisse über den Menschen bzw. Erkenntnisse des Menschen über bzw. aus sich selbst können für Herder zu Aussagen über das Lebensprinzip der Schöpfung insgesamt verallgemeinert werden, wie umgekehrt Erkenntnisse aus der Natur auf den Menschen übertragen werden können. „Der Mensch“, so hat Marion Heinz diese Denkfigur Herders zusammengefasst, „ist Mikrokosmos, der den Makrokosmos in den Stufen seines seelischen Lebens Reiz, Empfinden und Erkennen repräsentiert“¹³⁷. In diesem Sinne ist er, so hat Herder es in *Vom Erkennen und Empfinden* ausgedrückt, ein „Sensorium seines Gottes *in allem Lebenden* der Schöpfung“¹³⁸.

Zweitens findet Herder in der Bewegung von Attraktion und Repulsion und in den tätigen Zuständen von Innigkeit und Ausweitung die grundlegenden Prinzipien der *Identitätsbildung* des Menschen ausgedrückt. Das für den Prozess der Identitätsbildung entscheidende Element des auf Wechselwirkungen beruhenden Modells ist, dass es den Menschen in eine ständige Interaktion mit seiner Umwelt setzt. Erst im Prozess dieser – auf basaler Ebene von Muskelfasern und Nervenzellen getragenen – Interaktion entsteht überhaupt jener „künstliche[...] Zustand, eine Art Leben, ein Eines, das schon auf die dunkelste Weise *Ich* heißt“¹³⁹. Die bereits zitierte Losung „*Ich fühle mich! Ich bin!*“ hat Herder in einer mittlerweile als „Schlüsseltext“ seines Denkens angesehenen Skizze aus seiner Reisezeit genau in diesen Zusammenhang gestellt, wenn er postuliert, „daß die höchsten Begriffe der

¹³⁶ FA 3, 813 (<*Die Schöpfung*>, 1773). Wie sehr Herder hier an den Zusammenhang von Innigkeit und Ausbreitung (bzw. von Systole und Diastole: so Ulrich Gaier in seinem Kommentar ebd., 1477) denkt, zeigt sich aus den unmittelbar folgenden Zeilen: „Ich // bins, in dem die Schöpfung sich // *punktet*, der in alles quillt // und der Alles in sich füllt! – // bis zur letzten Schöpfung hin // fühlet, tastet, greift mein Sinn! // Aller Wesen Harmonie // mit mir – ja ich selbst bin sie“. Vgl. auch ebd., 812: „*Ich wie Gott!* Da tritt in mich // Plan der Schöpfung, weitet sich // drängt zusammen und wird *Macht* //“, sowie ebd., 786, das frühe Gedichtfragment *Die Welt der Menschlichen Seele*: „Welt und Gott ein All! – in mir!“.

¹³⁷ Heinz 1995: *Genuß, Liebe und Erkenntnis*, 441f.

¹³⁸ FA 4, 361 [1778]; vgl. ähnlich SW 8, 296 [1775]. Der Begriff des „Sensoriums“ wird an anderen Stellen der Abhandlung als Synonym für den Allzusammenhang der Schöpfung gebraucht: vgl. SW 8, 305 [1775] bzw. FA 4, 363 und 371 [1778]; in diesem Sinne auch noch in *Adrastea*, Bd. 4/1, 1803 (FA 10, 624).

Philosophie von Anziehung und Zurückstoßung, die einfachsten Sachen des Gefühls sind“¹⁴⁰. Ich-Konstituierung, ja bereits die Konstituierung des Körpers¹⁴¹, beginnt und vollzieht sich nach Herder durch Attraktion und Repulsion und durch Innigkeit und Ausweitung im Kontakt mit der Welt. Herder lässt gewissermaßen die Herausbildung einer Ich-Identität im ausbalancierten Antagonismus von Sympathikus und Parasympathikus im vegetativen Nervensystem beginnen. In der sinnlichen Seinsgewissheit liegt „Herders gnoseologische Origo“: Die körperliche Seinserfahrung, die sich in den Bewegungen von Anspannung und Entspannung, von Zusammenziehen und Ausweiten konstituiert, ist – erneut in den Worten Hans Adlers – für Herder der Schlüssel zur „Welt- und Selbsterkenntnis“ und die „Voraussetzung der Erfahrung des Anderen, zu der die *äußeren* Sinne des Menschen verhelfen“¹⁴². Bis in die kleinsten physiologisch zergliederbaren Strukturen des Körpers, also bis in seine Nerven- und Muskelfasern hinein, erweist für Herder sich der Mensch als ein Wesen, das zeitlebens mit der Außenwelt interagiert. Noch vor jeder eigentlichen Empfindung reagiert sein „reizbares Ich“ auf „Schrecken“, „Schmerz“, „Berührung eines Fremden“ und „Kälte“ mit einem Zusammenziehen des Körpers auf seinen „Mittelpunkt“: „da sammelt sich die Kraft, vermehrt sich zum Widerstande und stellt sich wieder her“. In einem Zustand der positiven Gereiztheit durch „Wärme“, „Freude“ und „Liebe“ weitet sich der Körper aus:

„Das Geschöpf such *Vereinigung, Auflösung, Zerschmelzung*: der Fibernbau weitet sich, ist wie im Umfassen eines Andern und kommt nur denn wieder, wenn sich das hinüberwallende Geschöpf wieder allein, ein abgetrenntes isoliertes Eins, fühlet“¹⁴³.

Dieses Vereinigungsstreben äußert sich – wiederum auf der basalen Ebene „animalischer Wesen“ – am mächtigsten in den Körperfunktionen der Nahrungsaufnahme und der geschlechtlichen Liebe: im ersten Falle als Zerstörung und *Assimilation* von etwas Lebendigem zum Zwecke der

¹³⁹ SW 8, 272 [1778].

¹⁴⁰ FA 4, 235f (*Zum Sinn des Gefühls*, 1769). Die Einschätzung als „Schlüsseltext“ durch Jürgen Brummack in seinem Kommentar ebd., 978; ähnlich auch Wolfgang Proß in seiner Edition (WP 2, 884). Die grundsätzliche Bedeutung der Skizze betont schon Hans Dietrich Irmscher in seiner Erstveröffentlichung des Textes (Irmscher 1960: *Aus Herders Nachlaß*, 290ff). Vgl. ferner Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 102ff.

¹⁴¹ Vgl. FA 4, 237 (*Zum Sinn des Gefühls*, 1769).

¹⁴² Adler 1990: *Herders Holismus*, 41.

¹⁴³ FA 4, 332f [1778]; vgl. SW 8, 272f [1775].

Selbsterhaltung, im zweiten Falle als vorübergehende *Vereinigung* mit etwas Gleichem zur Fortpflanzung¹⁴⁴. Auf „die geistigste Weise“ wirkt nach Herder dasselbe „allumfassende einfache Gesetz, *Thätigkeit* und *Ruhe*, *Anziehung* und *Ausbreitung*, *Haß* und *Liebe*“ auf der höheren Ebene der Verstandestätigkeit:

„Die Seele entfernt was nicht ihr ist: sie zieht, was ihrer Art ist, an, und dies ist Gottes Bild, das sie thätig darstellt, *Wahrheit, Liebe, Güte*. [...] Licht und Wahrheit sammeln sich zu ihr, Lüge und Schatten stößt sie von sich - siehe den reinsten Haß, die innigste Liebe. Ihre Ausbreitung, ihr Durst zu erkennen, und zu lieben, ist *Thätigkeit*; die Anziehung selbst, die Stillung des Durstes, das Gefühl erkannt zu haben und zu genießen, ist *Ruhe*, thätigste Ruhe, Belohnung“¹⁴⁵.

Für Herder liegt in dieser „Anziehung und Ausbreitung, Tätigkeit und Ruhe [...] Gesundheit und Glück des Lebens“, das durch „Empfangen und Geben“¹⁴⁶, aber auch durch das Ausüben und Erleiden „sanfte[r] Gewalt“ gekennzeichnet ist, und das einen Zustand der Reizlosigkeit als eine in Selbstzerstörung resultierende „Krankheit“ erfährt¹⁴⁷. Die Erkenntnisabhandlung verfolgt nun diese gleichsam dialogisch angelegte Grundstruktur durch Körper, Seele und Geist des Menschen und stellt überall das Wirken derselben „Gesetze und Phänomene“ fest, „die wir bei jeder Reizesfiber bemerkten“, also das Wechselspiel von „*Zurücktritt* auf sich, mit *Selbstgefühl* [verbunden]“, und „*Hinwallen* aus sich, mit *Mitgefühl* und *Mitteilung* verbunden“¹⁴⁸.

Herder bringt nun – und das ist entscheidend für den Prozess der Identitätsbildung – diese Strukturanalogie in den Zusammenhang eines aufsteigenden Entwicklungsprozesses von der unwillkürlich zuckenden Muskelfaser über die Sinneswahrnehmungen und Empfindungen bis zur deutlichen Gedankentätigkeit. Die höchste Erkenntnis hängt nach Herder noch mit der geringsten Reizreaktion des Körpers wie in einer Kette zusammen. Sie ist, vielfach vermittelt, letztlich aus dieser „*Saat dunkler Reize*“ hervorgegangen und steht somit in einem genetischen Verhältnis zu ihr¹⁴⁹. Es ist an

¹⁴⁴ FA 4, 336 [1778]; vgl. SW 8, 274f [1775]. Der Begriff der *Assimilation* taucht in der Erkenntnisschrift häufiger auf, z.B. in FA 4, 1095, 1104, 1106, 1107, 1120 [1774]; SW 8, 274, 278 [1775]. Herder spricht auch vom „ähnlicher machen“ (FA 4, 353 [1778]).

¹⁴⁵ SW 8, 289f [1775].

¹⁴⁶ FA 4, 334 [1778]; vgl. auch SW 8, 278 [1775].

¹⁴⁷ FA 4, 333 [1778].

¹⁴⁸ FA 4, 346 [1778].

¹⁴⁹ SW 8, 286f [1775].

dieser Stelle nicht erforderlich, die einzelnen Verästelungen jener Stufenfolge nachzuzeichnen, deren Grundsituation Herder in der Fassung von 1775 auf die Kurzformel gebracht hat: „Die Empfindung ist nur Aggregat aller dunklen Reize so wie der Gedanke das helle Aggregat der Empfindung“¹⁵⁰. Statt dessen ist zu betonen, dass jeder Übergang von einer Stufe zur nächsten gleichsam einem Qualitätssprung in der Identitätsbildung entspricht, der wiederum auf die niederstufigen Seelenkräfte zurückwirkt. Für den Schritt vom Empfinden zum Erkennen bedeutet dies:

„Alle Empfindungen, die zu einer gewissen Helle steigen, (der innere Zustand dabei ist unnennbar) werden *Apperzeption*, *Gedanke*; die Seele *erkennt*, daß sie *empfinde*. Was nun auch *Gedanke* sei, so ist in ihm die innigste Kraft, aus vielem, das uns zuströmt, ein *lichtes Eins* zu machen, und wenn ich so sagen darf, eine Art *Rückwirkung* merkbar, die am hellsten fühlet, dass sie ein *Eins*, ein *Selbst* ist“¹⁵¹.

Als „ein *Eins*, ein *Selbst*“ erfährt sich der Mensch also durch die vereinigende Tätigkeit seiner Seelenkräfte, und zwar über verschiedene Entwicklungsstufen hinweg. Auf der untersten Stufe (Reizzustand) ist die Seinserfahrung noch unbewusst und undeutlich, auf der höchsten (Erkenntnis) ist sie bewusst und deutlich. Herder selbst hat den Gang durch diese Entwicklung wiederholt als den „natürlichen Fortschritt vom Dunklen zum Hellern“ und als einen Prozess der *Läuterung* beschrieben¹⁵². Dieser Läuterungsprozess entspricht zum einen der Kette aller Wesen der Schöpfung¹⁵³, zum anderen aber auch den verschiedenen Lebensaltern und Entwicklungsstufen eines Menschen, wie Herder sie am Ende der zweiten Fassung kurz anführt¹⁵⁴. Die Individualgeschichte des Menschen von der Geburt bis zum Erwachsenenalter vollzieht sich durch diese Stufen, in denen freilich immer alle Seelenkräfte zugleich wirken, jedoch mit altersgemäß verschiedener Gewichtung. „Der innere Mensch“, so hat Herder betont, „ist nur *Einer*“¹⁵⁵. Das aber bedeutet, dass seine

¹⁵⁰ SW 8, 277 [1775]. – Eine detaillierte Darstellung und Interpretation der Stufenfolge leistet Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 147ff.

¹⁵¹ FA 4, 354 [1778]; vgl. die Parallelstelle SW 8, 287 [1775].

¹⁵² FA 4, 1098 [1774]; zum Gedanken der Läuterung vgl. folgende – vermutlich unvollständige – Auflistung einschlägiger ‚Stellen‘: FA 4, 1098, 1117, 1122, 1126 [1774]; SW 8, 274, 276, 284, 289, 296f, 329 [1775]; FA 4, 336f, 353 [1778].

¹⁵³ Vgl. z.B. das Zitat zu Anm. 114 (FA 4, 1106), oder auch die Skizze *Zum Sinn des Gefühls* (1769): „Ich bin wirklich in der Kette mit Gott, so wie ich in der Kette mit dem Wurm bin, den ich mit Füßen trete“ (FA 4, 237).

¹⁵⁴ SW 8, 325ff [1775].

¹⁵⁵ FA 4, 338f [1778].

Seelenkräfte in ihrem Zusammenwirken und in ihrer situativen Gebundenheit letztlich ungeteilt bleiben – ein für Herders Geschichtsphilosophie wesentlicher Aspekt¹⁵⁶. Die Umformung des ‚Aggregats‘ der vielen Sinneseindrücke, Außenwahrnehmungen und Fremdeinflüsse in ein ‚*lichtes Eins*‘ stellt nach Herder die besondere Leistung dieser Seelenkräfte dar, durch die sie sich selbst in eine höhere, d.h. deutlichere Kraft transformieren – so verliert im Vorgang des Erkennens die Empfindung „gleichsam ihre Art“ und wird „ein Neues“¹⁵⁷. Die Erklärung dieses Übergangs hat Herder einige argumentative Probleme bereitet, worauf sein Zugeständnis hinweist, dass eine „Bildersprache der Art [...] freilich mystisch“ erscheinen könne. Angesichts der Tatsache aber, dass es dem Menschen gelingt, vermitteltst des Körpers und seiner Sinne durch Seele und Geist aus dem Vielfachen seine Identität zu bilden, erscheint ihm kein anderer Schluß möglich, als das Wirken der Gesetzmäßigkeit anzunehmen, „daß nämlich die Natur »ein Vieles eine«“. Herder sieht hierin eines der „Geheimnisse“ der Schöpfung¹⁵⁸, das sich, wie das Wesen der bildenden und lebensspendenden „Kraft“ überhaupt, einer letzten Erkenntnis entzieht¹⁵⁹. Erkenntnis verspricht dann nur die „Fundierung des Logischen im Analogischen“¹⁶⁰, d.h. der Rückgang auf jenes Modell von Attraktion und Repulsion, in dem Herder schon Ende der 1760er Jahre die *Grundsätze der Philosophie* gesucht hatte¹⁶¹.

Ein entscheidendes Element der von Herder dargestellten Stufenfolge der ‚Läuterung‘ ist nicht allein der Steigerungsprozess der zunehmenden Deutlichkeit der Weltwahrnehmung, sondern auch die Ausweitung des Gesichtskreises, also der menschlichen Sphäre. Die Stufenfolge der sich entwickelnden Seelenkräfte ist nicht alleine als Höherentwicklung oder als ‚Aufhellung‘ der Welterfassung zu begreifen, sondern auch als Wendung nach außen. Herder expliziert dies anhand der Sinne: Während die „Fibern des Reizes“ (irritable Muskelfasern) nur auf etwas reagieren können, das von außen zu ihnen gelangt, so können sich die Sinne über ihr jeweiliges

¹⁵⁶ Heinz 1994: *Historismus oder Metaphysik?*, 76.

¹⁵⁷ SW 8, 287 [1775].

¹⁵⁸ FA 4, 354 [1778].

¹⁵⁹ Vgl. FA 4, 337f [1778].

¹⁶⁰ Meyer-Abich 1997: *Praktische Naturphilosophie*, 273.

¹⁶¹ Vgl. die gleichnamige Skizze in SW 32, 227ff (*Grundsätze der Philosophie*, 1769); dazu ausführlich Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 81ff.

„Medium“ (Gerüche, Licht- und Schallwellen) selbst der Außenwelt zuwenden und ihr ‚entgegenwallen‘. In den fernwirkenden Sinnen und ihren Medien sieht Herder bereits eine Vorstufe der am weitesten ausgreifenden Seelenkraft, des Verstandes:

„Wie mächtig hat der Schöpfer hiemit seine Welt für uns *geweitet*! Alle groben Sinne, Fasern und Reize können nur *in* sich empfinden, der Gegenstand muß hinzu kommen, sie berühren und mit ihnen gewissermaßen selbst Eins werden. Hier wird schon dem Erkennen *außer uns* Weg gebahnet“¹⁶².

Das Modell der Attraktion und Repulsion gewinnt dadurch an Reichweite, d.h. es wirkt in einer ausgeweiteten Sphäre. Der Mensch geht – Reize, Empfindungen und Erkenntnisse suchend – aus sich heraus und erforscht seine Umwelt. Zugleich tritt diese immer wieder an ihn heran und wirft ihn auf sich selbst zurück, d.h. er zieht sich zur Selbstvergewisserung, zum Selbstschutz und zur Erkräftigung in sich zurück – um erneut in eine expandierende Bewegung überzugehen. Erkennen und Empfinden konstituieren sich in genau diesem Rhythmus von Ausweitung und Innigkeit: „*Die Seele erkennt außer sich und empfindet in sich*“¹⁶³. Da die eingangs erläuterte Grundthese der Erkenntnisabhandlung lautet, dass Erkennen und Empfinden ohne einander nicht möglich sei, ja beide „am Ende gar Einerlei“ seien¹⁶⁴, befindet sich die Seele (mithin der Mensch) nach Herder folglich stets in einem Wechselspiel der beiden Zustände Innigkeit und Ausbreitung.

Zur höchsten Deckungsgleichheit der Sphären in einer ‚ausgebreiteten Innigkeit‘ respektive einer ‚innigen Ausbreitung‘ kommt der Mensch, wie Herder in den beiden späteren Fassungen der Erkenntnisabhandlung betont hat, in der *Liebe*. Genau dies ist gemeint, wenn er in der Druckfassung formuliert: „*Liebe ist das edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung*“¹⁶⁵. Bereits auf der Ebene „animalische[r]“ bzw. „reizbare[r] Wesen“¹⁶⁶ – also in der körperlichen Liebe – ist dieses Element des Zusammenfalls von Ausweitung

¹⁶² FA 4, 347 [1778]; vgl. auch SW 8, 280ff [1775].

¹⁶³ SW 8, 282 [1775].

¹⁶⁴ FA 4, 1090 [1774].

¹⁶⁵ FA 4, 360 [1778]; in der Fassung von 1775 lautet die Stelle: „Liebe ist das edelste Erkennen: die Gottähnlichste Empfindung!“ (SW 8, 296). Vgl. dazu und zum Folgenden Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 163ff, bzw. Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 149ff, 209f.

¹⁶⁶ Vgl. FA 4, 336 [1778] bzw. SW 8, 275 [1775].

und Innigkeit erkennbar: „jedes fühlt sich des andern Hälfte »Du bist mein Ich!«“¹⁶⁷. Indem das Wesen liebend über sich hinausgeht, kommt es gleichsam zu sich selbst, es befindet sich „in größter Innigkeit des Fortstrebens und der Vereinigung“¹⁶⁸. Auf der Ebene des Erkennens ist diese Sphäre, entsprechend der allgemeinen Tendenz der Ausweitung in der Entwicklung der Seelenkräfte, eine ausgebreitete: die Stelle des *Du* wird tendenziell von der Menschheit eingenommen. Dies wird deutlich, wenn man das soeben aus der Druckfassung Zitierte in seinem Zusammenhang nochmals liest:

„Menschheit ist das edle Maß, nach dem wir erkennen und handeln: *Selbst- und Mitgefühl* also, (abermals Ausbreitung und Zurückziehung) sind die beiden Äußerungen der Elastizität unsres Willens); *Liebe* ist das edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung. Den großen Urheber in sich, sich in andre hinein zu lieben und denn diesem sichern Zug zu folgen: das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Nur der leeren Spekulation, nicht aber dem Erkennen stehets entgegen, denn das wahre Erkennen ist *lieben*, ist menschlich *fühlen*“¹⁶⁹.

Die Koppelung der Liebe des Nächsten an die Liebe zu sich selbst, also des Mitgefühls an das Selbstgefühl und der Ausbreitung an die Innigkeit ist der entscheidende Zug des Liebespostulats Herders. Inniges Selbstgefühl und ausgebreitetes Mitgefühl bestimmen die zweipolige Struktur der Liebe, wobei, wie Herder betont, das Selbstgefühl „nur die *conditio sine qua non*“ sein soll, also jene Kraft, die

„uns auf der Stelle festhält, nicht Zweck, sondern Mittel. Aber notwendiges Mittel: denn es ist und bleibt wahr, dass wir unsern Nächsten nur wie uns selbst lieben. [...] Im Grad der Tiefe unsres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit andern: denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hinein fühlen“¹⁷⁰.

Es fällt auf, dass von der der Liebe entgegengestellten Grundkraft des Hasses hier nicht mehr die Rede ist¹⁷¹, und auch nicht mehr von der Kraft der Zurückstoßung (Repulsion), wohl aber von Ausbreitung und Innigkeit, Mit- und Selbstgefühl. Dies weist bereits voraus auf Herders spätere Behandlung des Themas in dem Aufsatz *Liebe und Selbstheit* (1781), deren Titel genau diese Konstellation widerspiegelt. Herder erörtert in diesem Beitrag zum

¹⁶⁷ SW 8, 275 [1775].

¹⁶⁸ FA 4, 337 [1778].

¹⁶⁹ FA 4, 360 [1778]; vgl. als Parallelstelle SW 8, 296f [1775].

¹⁷⁰ FA 4, 360 [1778].

Teutschen Merkur im Anschluss an die *Lettre sur les désirs* des niederländischen Philosophen Frans Hemsterhuis (1721-1790) die Ausbildung einer festen Identität als Bedingung der Möglichkeit des Liebens. Die enge thematische Verwandtschaft dieser Schrift zur zweiten und dritten Fassung von *Vom Erkennen und Empfinden* erweist sich nicht zuletzt dadurch, dass Herder den ansonsten wenig benutzten Begriff der „Selbstheit“ bereits in seiner Erkenntnisabhandlung als „Analogon“ des Zusammenziehens geprägt hat¹⁷². Auch die späte *Kalligone* (1800) bringt nicht Liebe und Haß, sondern „*Liebe*“ und „*Selbst*“ in ein bipolares Verhältnis¹⁷³. Ganz offenbar denkt Herder den eben erwähnten Prozess der Läuterung, den die Seelenkräfte des Erkennens und Empfindens durchlaufen, auch als Läuterung des zugrunde liegenden Modells selbst, d.h. als ein Verschwinden der mit ihm verbundenen Gewaltsamkeit¹⁷⁴.

Wenn Herder in der Liebe die „Gottähnlichste Empfindung“ bzw. das „reinste, göttlichste Wollen“¹⁷⁵ sieht, so wird deutlich, dass er in ihr die Realisierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen sieht. In der Liebe erkennt und empfindet der Mensch „die große Analogie der Schöpfung“ auf die tiefste ihm mögliche

¹⁷¹ Dies betont auch Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 165f.

¹⁷² SW 8, 271 [1775]. Der Begriff „Selbstheit“ findet sich auch in der Druckfassung der Erkenntnisschrift (FA 4, 355), während er in *Liebe und Selbstheit* (FA 4, 405ff) nur im Titel auftaucht. Zum Zusammenhang beider Schriften und zu Herders früher Hemsterhuis-Rezeption vgl. Heinz 1995: *Genuß, Liebe und Erkenntnis*. – Nimmt man als indirektes Zeugnis die Paraphrase Herderscher Formulierungen durch Karl Theodor von Dalberg in seinem Brief an Herder vom 27.1.1777 aus (vgl. *Von und an Herder*, Bd. 3, 251), so ist, wenn ich recht sehe, bei diesem erst wieder am Ende der 1800 erschienen zweiten Fassung von *Gott. Einige Gespräche* wörtlich von „Selbstheit“ die Rede: Theophron-Herder spricht synonymisch vom „Principium der Selbstheit“, dem „Mittelpunct der Selbstbestandheit“, bzw. dem „Principium der Individuation (wir mögen es Selbstgefühl, Selbstbewusstsein oder anders nennen)“ (WP 2, 1101f). Zur letztgenannten Stelle vgl. auch Kantzenbach 1987: „*Selbstheit*“ bei Herder. Die Bedeutung Charles Bonnets für Herders Konzept der *Selbstheit* erörtert: Häfner 1995: *Herders Kulturentstehungslehre*, 106ff. – In der Bedeutung von „Eigenheit“ oder „Eigensinn“ findet sich *Selbstheit* bei Adelung, der den Begriff bezeichnenderweise „einigen mystischen Schriftstellern“ zurechnet (Adelung 1793-1801: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Bd. 4 (1801), 49). Vgl. allgemein Fuchs 1995: *Selbstheit*.

¹⁷³ FA 8, 864 (*Kalligone* III, 1800).

¹⁷⁴ Die Momente der Gewalt und Zerstörung werden z.B. betont in FA 4, 334, 336 [1778]; v.a. aber auch in der Skizze *Zum Sinn des Gefühls* von 1769 (ebd., 239). Der Aufsatz *Liebe und Selbstheit* (1781) betont demgegenüber: „[...] wo die Zerstörung des Gegenseitigen aufhört, fängt erst ein freierer, schönerer Genuß, ein milderer *Nebeneinandersein* vieler Geschöpfe an, die sich *wechselseitig* einander suchen und lieben. [...] Sobald mehrere Geschöpfe milde neben einander sind, und sich einander wechselseitig genießen wollen: so folgt, daß keins auf den *alleinigen*, also auch nicht auf den *höchsten* Genuß ausgehn müsse, oder es zerstört um sich her. Es muß geben und nehmen, leiden und tun, an sich ziehn und sanft aus sich mitteilen. Dies macht zwar allen Genuß unvollständig, es ist aber der wahre Takt und Pulsschlag des Lebens, die *Modulation* und *Haushaltung* des Verlangens, der Liebe und aller Süßigkeiten der Sehnsucht“ (FA 4, 420).

Weise¹⁷⁶. Die Grundkraft der Attraktion durch das Ähnliche entfaltet hier ihre größte Wirksamkeit, indem der Mensch seine Liebe sowohl als „Sohn“ auf Gott als auch als „Bruder“ auf die Menschheit ausrichtet¹⁷⁷. Menschheitliche Liebe im Sinne Herders hat demnach ihre Basis im anthropologisch Universalen, d.h. in der Gattungsverwandtschaft. Ein Grundelement des allen Menschen Gemeinsamen ist aber – und genau dies arbeitet die Erkenntnisabhandlung mindestens so scharf heraus wie zuvor die Bückeburger Geschichtsschrift – die Individualität jedes Einzelwesens, d.h. die Tatsache, dass sich jeder Mensch durch seine Seelenkräfte nach Maßgabe der ihn umgebenden Welt individuell verschieden konstituiert. Herders Postulat der Nächstenliebe, wie er es in der Fassung von 1775 formuliert, zeigt, dass die liebende Erkenntnis genau diese individuelle Diversität des im Grunde Ähnlichen in Rechnung zu stellen hat: „Liebe deinen Nächsten, dein Nächstes, dein zweites Ich, *wo und in welcher Gestalt du es auch siehest*, als dich selbst“¹⁷⁸.

Herder hat, wie Marion Heinz betont, in seinen Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* die philosophischen Probleme, die sich aus seiner Konzeption der Liebe ergeben, „nicht systematisch durchdacht“¹⁷⁹. Der Postulatcharakter des Liebesgebots bleibt unüberhörbar. Herder geht es weniger um eine philosophisch oder theologisch genaue Explizierung des „Moralische[n] Gefühl[s]“ der Liebe, sondern darum, dieses „Gesetz der Billigkeit der Ausbreitung und Liebe“ als „Nachhall“ des ersten „enge[n], dunkle[n] Gefühls“ des Selbstbewusstseins zu erweisen, und damit der menschlichen Identitätsbildung ein Ziel zu setzen¹⁸⁰. Wenn Herder in diesem Kontext von der Liebe spricht, so ist damit immer eine Ich-starke, keine selbstvergessene Liebe gemeint. Sie setzt das Individuum in eine erkennende Beziehung zum Anderen, zur Menschheit, zur Schöpfung Gottes, ohne es in dieser vergehen zu lassen. Dieses Anliegen von *Vom Erkennen und Empfinden* hat Herder wenige Jahre

¹⁷⁵ Vgl. SW 8, 296 [1775] („Empfindung“) bzw. FA 4, 363 [1778] („Wollen“).

¹⁷⁶ FA 4, 360f [1778]. Hinweise auf den Menschen als *Imago Dei*: ebd., 361, und SW 8, 296 [1775].

¹⁷⁷ SW 8, 296 [1775]; vgl. auch ebd., 297, zum ‚Menschengeschlecht‘ bzw. ‚Brudergeschlecht‘.

¹⁷⁸ SW 8, 296 [1775] (*meine Hervorhebung*).

¹⁷⁹ Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 166.

¹⁸⁰ SW 8, 296 [1775].

später in der Schrift *Liebe und Selbstheit* noch deutlicher formuliert, als er in der Auseinandersetzung mit Hemsterhuis jeder Vorstellung einer *unio mystica* eine eindeutige Absage erteilte, da sie das „höchste Gut“ des Menschen, sein individuelles „Dasein“¹⁸¹, missachte und für den „Mystizismus“ eines völligen Aufgehens in Gott das „*einzelne Wesen*“ zur Disposition stelle¹⁸². Auch hat Herder in dieser Schrift die Vorstellung einer abstrakten Liebe im Sinne des zeitgenössischen, aufgeklärten Kosmopolitismus scharf kritisiert:

„Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnen, dem Nächsten, fängt man an; und wer dies nicht tief, innig, ganz liebet: wie sollte er, was entfernt ist, was aus einem fremden Gestirn nur schwache Strahlen auf ihn herabwirft, lieben können? – so, daß es auch nur den Namen der Liebe verdiente. Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler; die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts, als ihr enges Selbst“¹⁸³.

Diese Aussage scheint zunächst in einem Gegensatz zu dem in *Vom Erkennen und Empfinden* formulierten Liebesgebot zu stehen. Dennoch folgt sie geradezu zwangsläufig aus der dort explizierten Anthropologie Herders, die den Menschen als ein durch Körper, Seele und Geist „eingeschränktes Wesen“¹⁸⁴ sieht. Die weiteren Ausführungen (vor allem zu Herders lutherisch imprägnierten Begriff der Freiheit) werden deutlich machen, dass Herder in der Anerkennung dieser Beschränktheit den Ermöglichungsgrund einer zugleich innigen und ausgeweiteten Liebe gesehen hat¹⁸⁵. Hierin liegt eine zentrale Ausrichtung seiner Geschichtsphilosophie, was auch daraus erhellt, dass sich Herder noch in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* an dieser Problematik abgearbeitet hat¹⁸⁶.

¹⁸¹ FA 4, 423f (*Liebe und Selbstheit*, 1781): „Zu unsrer Seligkeit können wir nie den Begriff unsers Daseins verlieren, und den unendlichen Begriff, daß wir Gott sind, erlangen. Wir bleiben immer Geschöpfe, wenn wir auch die Schöpfer großer Welten würden. Wir nahen uns der Vollkommenheit, unendlich vollkommen aber werden wir nie. Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eignes Dasein [...]“.

¹⁸² FA 4, 419 (*Liebe und Selbstheit*, 1781): „Wir sind *einzelne Wesen*, und müssen es sein, wenn wir nicht den Grund alles Genusses, unser eigen *Bewußtsein*, über dem Genuß aufgeben, und uns selbst verlieren wollen, um uns in einem andern Wesen, das doch nie wir selbst sind, wiederzufinden. Selbst wenn ich mich, wie es der Mystizismus will, in Gott verlöre, und ich verlöre mich in ihm ohne weiteres Gefühl und Bewußtsein *meiner*: so genösse ich nicht mehr; die Gottheit hätte mich verschlungen und genösse statt meiner“.

¹⁸³ FA 4, 421 (*Liebe und Selbstheit*, 1781).

¹⁸⁴ FA 4, 1102 [1774].

¹⁸⁵ Hierzu auch Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 172f.

¹⁸⁶ Vgl. die zum vorigen Zitat sehr ähnlichen Überlegungen in: *Ideen II*, 1785, Buch 8/V: „Der Wilde, der sich, der sein Weib und Kind mit ruhiger Freude liebt und für seinen Stamm, wie für sein Leben, mit beschränkter Wirksamkeit glüheth, ist, wie mich dünkt, ein wahreres Wesen

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Herder mit dem Modell eines durch die widerstreitenden Kräfte der Attraktion und Repulsion in Gang gesetzten stetigen Wechselspiels der Bewegungen der Ausweitung und Innigkeit die Entwicklungslinien absteckt, denen die menschliche Identitätsbildung folgt. Erkennen und Empfinden als die beiden Seelenkräfte des Menschen entwickeln sich dabei im ständigen Kontakt mit der sie umgebenden Welt entlang eines nichtlinearen Kontinuums, das sich – anknüpfend an eine Bemerkung Herders aus der Erstfassung¹⁸⁷ – wohl am ehesten als eine Spiralbewegung denken lässt. Dafür spricht auch, dass Herder das Bild der „ewige[n] Spirallinie“ in inhaltlich sehr ähnlicher Weise in einem Schreiben an Karl Theodor von Dalberg benutzt, das 1777, also zwischen der zweiten und dritten Fassung der Erkenntnisschrift, entstanden ist (s.u. Kap. 3.5)¹⁸⁸. Diese Spiralbewegung der Identitätsbildung ist jedoch gekennzeichnet durch einen immer größer werdenden Radius, d.h. durch eine fortschreitende Ausweitung der Sphäre des Menschen, die der im Laufe der Individualentwicklung gesteigerten Reichweite seiner Sinne und seiner Seelenkräfte entspricht. Mittelpunkt („Innigkeit“) und Horizont („Ausweitung“) des Menschen treten also im Prozess seiner Individualgeschichte – und auch, wie gezeigt werden wird, im Laufe der Gattungsgeschichte der Menschheit – zunehmend auseinander, fallen aber in der höchsten Erkenntnis und Empfindung, nämlich derjenigen der Schöpfung Gottes wieder zusammen. Die Liebe hat Herder als jenes Prinzip gekennzeichnet, das es vermag, die getrennten und auseinanderstrebenden Elemente dieser Entwicklung zu vereinen, und zwar auf der basalen Ebene

als jener gebildete Schatte, der für den Schatten seines ganzen Geschlechts d.i. für einen Namen, in Liebe entzückt ist. In seiner armen Hütte hat jener für jeden Fremden Raum, den er mit gleichgültiger Gutmütigkeit als seinen Bruder aufnimmt und ihn nicht einmal, wo er hersei? fragt. Das verschwemmte Herz des müßigen Kosmopoliten ist eine Hütte für Niemand. Sehen wir denn nicht, meine Brüder, daß die Natur alles was sie konnte getan habe, nicht um uns auszubreiten, sondern um uns einzuschränken und uns eben an den Umriß unsres Lebens zu gewöhnen?“ (FA 6, 333).

¹⁸⁷ Vgl. FA 4, 1097 [1774]: Herder beschreibt hier die Tätigkeit der Seelenkräfte als Kombination einer aufsteigenden und einer umkreisenden, zum Mittelpunkt drängenden Bewegung. Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 172, sieht erst für die Fassung von 1778 solch eine Spiralbewegung als Entwicklungsmetapher Herders, doch scheint ihre Begründung, nämlich dass Herder in der zweiten Fassung (1775) das Wechselspiel von Ausweitung und Innigkeit nicht als Entwicklung, sondern als „zufälliges Abwechseln des Hervortretens der einen oder der anderen Seite“ darstellt, angesichts des gleichzeitig auftretenden Läuterungsgedankens nicht völlig überzeugend.

¹⁸⁸ FA 4, 401 (<Über die dem Menschen angeborne Lüge>, 1777), vgl. ebd., 403: die „Immutabilität alles Fortschreitens in gerader Linie ist nicht Menschenlos hienieden“.

(animalische Liebe, Fortpflanzung) ebenso wie auf der höchsten Ebene (Liebe zu Gott und zur Menschheit als Analogon der Selbstliebe). Dabei ist Herders Beharren auf dem ‚Selbstgefühl‘ bzw. der ‚Selbstheit‘, also auf dem Bewusstsein und Empfinden der eigenen Identität und Individualität, entscheidend. Nicht der Identitätsverlust einer *unio mystica* ist sein Ziel, sondern der Gewinn einer gleichsam menschheitlich erweiterten, auf den Zusammenhang der Schöpfung bezogenen, und zugleich immer individuellen und damit partikularen Identität.

Das hier in wenigen Zügen skizzierte Modell der Innigkeit und Ausbreitung ist im Folgenden weiter zu explizieren. Dabei wird deutlich werden, dass es sich hierbei sowohl um ein individualgeschichtliches als auch um ein menschheitsgeschichtliches Entwicklungsmodell handelt. Da Entwicklung innerhalb dieses Modells durch innere Spannungen und Antagonismen vorangetrieben wird, kann es nicht verwundern, dass Herder diese Spannungen weder hat auflösen können noch wollen, denn sie sind für ihn „das Siegel Gottes in unsrer Natur“¹⁸⁹. Zunächst soll gezeigt werden, auf welche Weise Herder das Prinzip der Innigkeit und Ausweitung in der Individualität des Menschen verankerte und zugleich mit einer menschheitsgeschichtlichen Verlaufsvorstellung verband.

3.3 Innigkeit und Ausbreitung: Individualpsychologie und Makrostruktur der Geschichte

Das „reiche Feld der Gattungen und Arten“ der Erkennens und Empfindens, dem sich Herder im dritten Abschnitt seiner Abhandlungen von 1774 und 1775 unter dem von der Preisfrage vorgegebenen Genie-Aspekt zuwandte, besaß für Herders Geschichtsdenken insofern eine besondere Bedeutung, als sich hier in besonderem Maße die Frage der Mannigfaltigkeit und der Individualität stellte. Herder hat diese Frage unter den beiden Leitbegriffen der „*Innigkeit* und *Ausbreitung*“¹⁹⁰ behandelt, wodurch er die beiden Pole bezeichnet, zwischen denen sich die verschiedenen Ausprägungen des komplexen Zusammenhangs

¹⁸⁹ FA 4, 403 (<Über die dem Menschen angeborne Lüge>, 1777).

von Gefühl und Denken herausbilden. Beide Fähigkeiten – das Erkennen und das Empfinden – sind als „Fähigkeiten des vermischten Geschöpfs“¹⁹¹ nur abstrakt voneinander zu trennen. Wirksam werden sie in einem individuell verschiedenen komplexen Zusammenhang, der letztlich die Persönlichkeit eines Menschen entscheidend prägt und damit auch die Art und Weise seines Handelns – letzteres ein für Herders Geschichtsdenken zentraler Aspekt. Noch in der Druckfassung von 1778 hat sich Herder auf die psychophysische Herleitung der Individualität aus dem spezifischen Zuschnitt der allgemeinen Bewegungsgesetze in jedem Menschen gestützt:

„Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfangen, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwerchfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopf suchen; der Gedanke kann dahin nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Ort war. Wie fern wir an dem, was uns umgibt, Teil nehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruß und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen; das stimmt das Saitenspiel unsrer Gedanken, das macht uns zu denen Menschen, die wir sind“¹⁹².

Damit bezieht sich Herder gleichsam werkgeschichtlich auf seinen ersten Entwurf zurück, in dem er bereits versucht hatte, die je individuelle Ausprägung des Modells der Innigkeit und Ausbreitung idealtypisch zu skizzieren:

„Ein Mensch existiert z.E. entweder stark in seinem Ich, an Erkennen und am Empfinden, oder ist weit außer sich verteilt: jenen wollen wir das *tiefe*, dies das *reiche* Genie in weitestem Verstande, oder praktisch jenes den *starken*, dies den schnellen und hellen Charakter nennen“¹⁹³.

Ein ‚nur inniger‘ oder ‚nur ausgebreiteter‘ Menschentyp ist für Herder freilich nicht denkbar. In jedem Menschen mischen sich beide Eigenschaften in einem

¹⁹⁰ Vgl. FA 4, 1118ff (Zitat: 1118) [1774] bzw. SW 8, 309f und 318ff [1775]; wesentlich kürzer sind die Ausführungen der Druckfassung (FA 4, 390f).

¹⁹¹ FA 4, 1118 [1774]. Zur Kennzeichnung des Menschen als „*vermischten Wesen*“, von Herder bereits im ersten Satz der 1774er Fassung eingeführt (ebd., 1090), vgl. auch den Brief an Moses Mendelssohn vom April 1769 (Br 1, 138f). Heinz 1992: *Die Bestimmung des Menschen*, 274f, arbeitet Herders naturalistische Rehabilitierung der Sinnlichkeit in der ‚Bestimmung des Menschen‘ als ‚vermisches Wesen‘ als Kontrastposition zu Mendelssohn heraus. Zu diesem für Herders Anthropologie und Psychologie überaus bedeutsamen Brief vgl. auch Günter Arnolds Kommentar in Br 11, 93ff, sowie Wolfgang Proß’ Kommentar zu *Zum Sinn des Gefühls* in WP 2, 884ff.

¹⁹² FA 4, 339f [1778]; vgl. die frühere Fassung SW 8, 277 [1775].

¹⁹³ FA 4, 1118 [1774]

spezifischen Verhältnis und macht dessen „Genie“ und „Charakter“ aus, der im Idealfalle „Ausgebreitet doch innig“ ist:

„Jeder indeßen der Beiden muß, wie sehr auch Eins, Innigkeit oder Ausbreitung bei ihm herrsche, das andere zu Hülfe nehmen, damit er seine Innigkeit helle und seine Helle tief gründe: thut er's, desto größer, desto ganzer ist Er!“¹⁹⁴.

Herder greift mit seinen Ausführungen zum Verhältnis von „*Innigkeit* und *Ausbreitung*“ in den Seelenkräften des Menschen entschieden in die virulente Genie-Diskussion der 1770er Jahre ein, indem er versucht, „Einbildungskraft“, „Witz und Gedächtniß“ eines Künstlers an diese Begriffe und mithin an eine Physiologie der Seele zurückzubinden¹⁹⁵. Interessanter für die vorliegende Fragestellung ist jedoch, dass Herder an seine Gegenüberstellung der beiden Idealtypen (s.u. 1 und 2) eine kurze Skizze der Menschheitsgeschichte anschließt (s.u. 3), die ebenfalls auf den Prinzipien der Innigkeit und der Ausbreitung basiert und den historischen Wandel somit an die Psychologie des Menschen zurückbindet.

1. Herders Ausdifferenzierung der beider Persönlichkeitstypen wendet sich zunächst dem durch „*Innigkeit*“ gekennzeichneten Menschentypus zu:

„Ein Mensch mit innigem Empfindungsvermögen, fühlt sich in jeden Gegenstand tief hinein und empfindet also Weniges, aber viel. Er hat nur seine ihm ähnliche Situationen, auf denen er aber lange ruhet und seine Seele ihnen einzuverleiben scheint. Kommts also zum Erkennen: so erkennt er tief und innig; kommts zum Handeln, so wirkt er stark, aus dem Grunde der Seele“¹⁹⁶.

Ein solcher, sich selbst innig und mit „gesunden, richtigen Sinnen“ empfindender Mensch hat nach Herder „offenbar die Anlage zum weisen und glücklichen Menschen“¹⁹⁷. Er repräsentiert damit ein „Hohes Ideal der Menschheit!“, doch fügt Herder sofort hinzu: „aber es kann nicht oft existieren. Die Natur arbeitet ins Mannigfaltige, ins Unendliche; sie verändert mit allen Graden, und kann also selten diese Tiefe über alle Organe erstrecken“¹⁹⁸. Kommt es also statt dessen zu einer ungleichgewichtigen Ausprägung der

¹⁹⁴ SW 8, 322 [1775].

¹⁹⁵ Vgl. SW 8, 318ff [1775].

¹⁹⁶ FA 4, 1118f [1774].

¹⁹⁷ FA 4, 1119 [1774]. Hier spielt deutlich Herders Vorstellung des *sensus communis*, des ‚gesunden Menschenverstandes‘ hinein.

Seelenkräfte, wobei bestimmte „Teilanlage[n] der Natur“, Fähigkeiten und Temperamente, Empfindungsweisen und Erkenntnisfähigkeiten im „Übermaß“ ausgeprägt werden, so prägen sich extreme Persönlichkeiten aus, wobei die Grenzen zwischen „Genie“ und „Tollheit“ schwankend sind. In „großen Gesellschaften“¹⁹⁹, die durch innere Differenzierung und durch Arbeitsteilung gekennzeichnet sind, bieten sich nach Herder Nischen oder – wie er sagt – „Partikularsphären“ für solche Persönlichkeiten, deren extreme Individualität sich „später“ als Gewinn für „die Welt“ erweist²⁰⁰, zumal der Fortschritt von „Vernunft und Tugend“ sich „im Kampfe“ und durch „Leidenschaften und Triebe“ vollzieht²⁰¹. Herder versucht sich dabei einmal mehr an der Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Gefühls: Leidenschaft, tiefes und inniges Empfinden werden als „Quelle tiefer Erkenntnisse“²⁰² zu einem Glied in der Kette der Entwicklung von Tugend- und Vernunft. Wie in der Bückeburger Geschichtsphilosophie wird diese Entwicklung nicht als linearer Fortschritt gefasst, sondern als eine dynamische Bewegung, die aus dem spannungsreichen Verhältnis von Innigkeit und Ausbreitung entsteht, und die nicht ohne Leidenschaft, Kampf und Revolution denkbar ist²⁰³. In diese Dynamik bringt der ‚innige und tiefe‘ Charakter sowohl „viel Entwicklungskraft“ als auch „intensive Ruhe“ ein und wird somit zu einem „tief eingedrückte[n] Kraftpunkte“ der gesamten historischen Entwicklung.

2. Den zweiten Idealtyp der Polarität von Innigkeit und Ausbreitung – die „andre Art der Empfindungen und Erkenntnisse“ – beschreibt Herder als „*Lebhaftigkeit, Schnelle mit Ausbreitung verbunden*“, wobei er als „angemessenen Ausdruck“ zur Bezeichnung dieser Eigenschaft den Begriff „*Geister* (Esprits)“ wählt²⁰⁴. Diese Benennung ist insofern von Bedeutung, als sich mit dem französischen *esprit*-Begriff durchaus eine begriffs- und mentalitätsgeschichtliche Konstellation im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts andeutet, in der die Polarität von Innigkeit und Ausbreitung zur

¹⁹⁸ FA 4, 1119f [1774].

¹⁹⁹ FA 4, 1120 [1774].

²⁰⁰ FA 4, 1121 [1774].

²⁰¹ FA 4, 1122 [1774].

²⁰² FA 4, 1121 [1774].

²⁰³ Vgl. z.B. Herders Schilderung von Mittelalter und Reformationszeitalter in *Auch eine Philosophie* (s.o. Kap. 4.4.2 bzw. 4.4.3 dieser Arbeit).

²⁰⁴ FA 4, 1123 [1774].

Polarität von Nationalcharakteren – und zwar besonders der Deutschen und der Franzosen – ausgebaut wurden. Während die hier genannten Merkmale „*Lebhaftigkeit, Schnelle mit Ausbreitung*“ in der Regel den ‚geistreichen‘ Franzosen zugeschrieben wurden (und auch Herder ordnet hier diese Eigenschaften durch den *esprit*-Begriff zumindest indirekt der französischen Geisteskultur zu), wurden Innigkeit, Tiefe, aber auch eine mal als gravitatisch, mal als phlegmatisch beschriebene Langsamkeit zu spezifisch deutschen Nationaleigenschaften und Tugenden ernannt – ein Diskurs, der sich auch bei Herder nachweisen lässt²⁰⁵. Darüber hinaus versieht Herder in seiner erkenntnistheoretischen Schrift von 1774 den ‚ausgebreiteten‘ Idealtypus mit der Metaphorik des kalten Lichts (der „Lichtstrahl, Schimmer; der wenn nicht wärmet, so weit umher leuchtet“), die er auch in der Geschichtsphilosophie des gleichen Jahres immer wieder im Zusammenhang mit der französisch geprägten Aufklärungskultur seiner Gegenwart bemüht hat²⁰⁶. Auch die Abhandlung über das *Erkennen und Empfinden* gehört, wie diese Andeutungen zeigen, zu diesem nicht nur aufklärungskritisch, sondern auch national motivierten Diskurs. Zwar zählt sie zweifellos, was die Behandlung von Nationalstereotypen angeht, sicher nicht zu den einschlägigen Texten Herders, doch erörtert sie idealtypisch die psychologischen Grundlagen solcher Vorstellungen, wie sie ansatzweise auch in dem anthropologischen ‚Fundamentalprogramm‘ von 1765 zu bemerken sind²⁰⁷. Freilich geht es Herder nicht um eine schroffe Gegenüberstellung der beiden Typen des Erkennens und Empfindens, sondern um ihre Vermittlung und um das Aufzeigen ihrer Interdependenz, wie seine weiteren Ausführungen zum ausgebreiteten und „lebhaft[e]n Genie“ innerhalb seiner Kurztypologie rasch deutlich machen:

„Die Anlage dieser Subjekte ist ein verbreitetes Empfindungsvermögen, das leicht gleitet und also schwächer auf jedem Punkt würket. [...] Leute dieser

²⁰⁵ Man kann durchaus von einer Herstellung nationaler Temporalcharaktere am Ende des 18. Jahrhunderts sprechen, einer Denkfigur, die besonders für die Bewältigung der französischen Revolution und ihrer Folgen bedeutsam wurden, die sich aber schon vorher, etwa im Zusammenhang mit der Nationalgeist-Debatte nach dem siebenjährigen Krieg etablierte und natürlich auf älteren Stereotypen aufsaß. Zu diesem in der Forschung bisher vernachlässigten Zusammenhang von Zeit- und Nationsdenken vgl. Johannsen 2003: *Die Zeit der Nation*; knapp zu Herder ebd., 227ff.

²⁰⁶ FA 4, 1123 [1774]. Vgl. etwa den in *Auch eine Philosophie* wiederholt verwendeten Hinweis auf die zwar ‚lichte‘, aber ‚kalte‘ ausgebreitete Aufklärungskultur Europas: ebd., 16, 17, 53f, 64, 87, 96.

Gattung haben einen großen Kreis der Wirkung; sie wirken aber in jedem Punkte nicht viel. Sie sind zu Vielem geschickt, und in keinem groß. Das tiefe Genie hatte Ausbreitung nötig, damit es unter Einer Empfindung nicht erläge. Das lebhafte Genie hat Innigkeit nötig, damit es im Schönen der weiten Oberfläche nicht gar zerfließe“²⁰⁸.

Mit seiner „schnellen Vieltätigkeit“ hat „der leichte, lebhafte Geist“ das Potenzial, zu einem „Triebrad der Gesellschaft“ zu werden, wenn er sich in einer „gute[n] Sphäre“ befindet – und das heißt wohl, auch wenn Herder hier recht vage bleibt, eine eben auch durch ‚inniges‘ und ‚tiefes‘ Empfinden und Erkennen gekennzeichnetes Umfeld, das seinen „Mangel der Stärke und Intensität“ ausgleicht. Ansonsten drohe sich der ausgebreitete Charakter in feingeistige ‚Spielereien‘, ‚Kleinmeistereien‘ und „Frivolitäten“ zu verzetteln – allesamt Qualifizierungen, die erneut aus dem Arsenal der zeitgenössischen Frankreichkritik stammen, die bei Herder eben immer auch Kritik an der herrschenden Form der Aufklärung ist²⁰⁹. Dass Herder die Aufklärung als Bewegung der Ausbreitung interpretiert und folglich – zwar nicht absolut, aber doch in starkem Maße – mit dem zweiten Idealtyp identifiziert, zeigt sich in seiner zusammenfassenden Bemerkung, in der er das Verhältnis beider Erkenntnis- und Empfindungsweisen auf eine Kurzformel zu bringen versucht:

„Die Natur bedurfte handelnde Wesen in beider Gattung und erzeugt sich beiden auf verschiedene Weise gleich gütig. Das Genie und die tiefe Leidenschaft ist der Mittelpunkt; der aufgeklärte und aufklärende Geist sind die Strahlen und Radian umher. So wird der große Zirkel der Welt“²¹⁰.

Menschliche Tätigkeit und Wirksamkeit in der Welt und also auch gesellschaftliche und historische Strukturen laufen also nach Herder in einem durch ‚Innigkeit‘ und ‚Ausbreitung‘ gleichermaßen geprägten Rahmen ab, d. h. durch ein die menschliche Welterfassung in individuell je verschiedener Ausprägung kennzeichnendes Wechselspiel von Introvertiertheit und

²⁰⁷ S.o. Kap. 2, z.B. zu Anm. 91.

²⁰⁸ FA 4, 1123f [1774]; im ersten Satz „verbreiteter“ mit SW 8, 259, und WP 2, 575, verbessert zu „verbreitetes“.

²⁰⁹ FA 4, 1124 [1774]. Vgl. dazu allgemein Florack (Hg.) 2001: *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen*. Bereits der Titel dieses ergiebigen Quellenbandes über (so der Untertitel) „Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur“ der Neuzeit, bringt diesen Aspekt deutlich zum Ausdruck. Die Gegenüberstellung von deutschem Tief- und Biedersinn und französischer „Frivolität“ findet sich bei Herder noch 1797 im 110. und 111. *Humanitätsbrief*, sich dabei auf die Abhandlung des Franzosen Prémontval *Contre le Gallicomanie* (1759) stützend (vgl. FA 7, 590ff, zur Gegenüberstellung von „Frivolität“ und „Innigkeit“ siehe ebd., 600f).

²¹⁰ FA 4, 1124 [1774].

Extrovertiertheit, Konzentration und Expansion, Intensität und Extensität. Der Ausgangspunkt dieses komplexen Zusammenhangs – das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen, das sich freilich bereits durch eine ausbreitende Bewegung der Sinne, nämlich durch die Wahrnehmung der Außenwelt konstituiert – stellt dabei für Herder den unverzichtbaren „Mittelpunkt“ dar, auf den diese gleichsam pulsierende Bewegung immer wieder zurück kommen muss. Ohne die „Innigkeit“ des Bei-sich-Seins droht dem Menschen, so Herder, in der steten „Ausbreitung“ ein ‚Zerfließen‘²¹¹, also, übersetzt in heute geläufige Begriffe, Dezentralisierung und Selbstverlust. Zugleich brächte das gegenteilige Extrem, nämlich der Verzicht auf „Ausbreitung“, d.h. ein Beharren auf dem Zustand der Innigkeit jede persönliche und letztendlich auch jede menschheitliche Entwicklung zum Erliegen. Ausbreitung und Innigkeit werden damit auf individualpsychologischer Ebene zur Voraussetzung und treibenden Kraft einer von Kontinuität und Diskontinuität durchzogenen Geschichte.

3. Herder hat an das Ende der Fassungen von 1774 und 1775 jeweils eine kurze *menschheitsgeschichtliche Skizze* gestellt, in der er den historischen „Fortgang beide[r] Gattungen Kräfte“, den er aus der Konstellation der Innigkeit und Ausweitung herausdestilliert, in knappen „Grundsätzen“ darstellt²¹². Für diese Konstellation wählt er in der Fassung von 1775 das Bild eines sich „schlängelnde[n] Strom[s]“, der als Lebensader der Schöpfung das „Menschengeschlecht“ „an seinen zwei Ufern des Erkennens und der Empfindung“ entlang vorantreibt, und zwar „mit wechselseitigen Anstößen und Abflüssen“ vorantreibt. Wie so oft bei Herder muss eine knappen Skizze dabei ein größeres Projekt ersetzen, nämlich „das grosse Werk [...], die Weltcharte beider Ufer im Menschengeschlecht zu zeichnen: aber welch ein Werk!“²¹³. In seiner Skizze ordnet er nun die drei Ekstasen der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – in ein dreigliedriges Verlaufsmodell der Geschichte ein, das von einer ursprünglichen Innigkeit über den Verlust

²¹¹ FA 4, 1124 [1774] (siehe das Zitat zu Anm. 208).

²¹² Vgl. FA 4, 1124ff [1774], Zitat ebd., 1124, bzw. SW 8, 330ff [1775]. Vgl. zum Folgenden auch Förster 1996: *Herders Zivilisationskritik*, 172ff.

²¹³ SW 8, 330 [1775]. Das Bild des Stromes kehrt in der Druckfassung wieder: FA 4, 378.

derselben im Zuge einer Ausbreitung in die differenzierte Mannigfaltigkeit bis zu der Wiedererlangung der Einheit auf einer höheren Ebene verläuft²¹⁴.

a) Als *Ausgangspunkt* dieser Verlaufsvorstellung nennt er „den ungekünstelten Naturzustand“, relativiert den Begriff aber sogleich wieder, da „in jedem Zustand Natur würket“²¹⁵. Die sich von hier aus vollziehende Entwicklung stellt also im Sinne Herders durchaus keine ‚Denaturalisierung‘ des Menschen dar, sondern ist Teil seiner Naturgeschichte. Auch wird der ‚Urzustand‘ von Herder als ein Zustand der „Übung“ bezeichnet, der also nicht auf ewige Dauer angelegt ist, sondern auf später Folgendes vorbereitet. Dieser erste „Naturzustand“ ist in dem Sinne „ungekünstelt“, als er in Herders Augen ein ‚unzerteilter‘ Zustand ist: „Gedanke liegt in der Empfindung, Theorie in der Praxis begraben“. „Vernunft“ und „Handlung“ sind eins. Im Sinne der von Herder vorher ausgebreiteten fundamentalen Polarität des Weltbezugs handelt es sich um einen Zustand besonderer ‚Innigkeit‘: „Hier übt sich also die Seele nicht überhelle, aber sehr fest, stark und tätig“. Aus diesem ursprünglichen Zustand differenzieren sich, so Herder, mit der Zeit die „neu sich bildenden Gesellschaften“ heraus, ohne dass sich grundsätzlich an dem ‚unzerteilten‘ Charakter der Individuen etwas ändert, wobei Herder als Paradigma die griechische Antike und die „Simplizität“ und Praxisbezogenheit ihrer Kultur nennt: „Die vollständige Wahrheit ist immer nur Tat; das Erkenntnis- und Empfindungsvermögen ist im Grunde der Seele und war auch bei den Urvätern unsrer Bildung Eins“²¹⁶.

b) Auf diese erste Großepoche folgt in Herders Modell eine *zweite*, die auf sozialer Differenzierung und Arbeitsteilung basiert, und in der mit den

²¹⁴ Vgl. Förster 1996: *Herders Zivilisationskritik*, 173f.

²¹⁵ FA 4, 1125 [1774]. Herders Ablehnung von Rousseaus Naturzustandstheorem erhellt bereits aus einer lakonischen Bemerkung in einem Entwurf der Reisezeit: „Rousseaus Naturmensch ist nichts“ (SW 32, 239; *Grundsätze der Philosophie*, 1769).

²¹⁶ FA 4, 1125 [1774]. Vgl. die emphatischeren, aber äußerst knappen Ausführungen in der zweiten Fassung von 1775: „Wie im ersten Zustande noch alle Fäden in Einem Knäuel sind und in Einem Seile wirken: Erkennen im Empfinden, Vernunft in Handlung, Theorie in der Praxis begraben! wie die ersten Geister, die Väter des Menschengeschlechts Alles in Allem, Dichter und Philosophen, Gesetzgeber und Meßkünstler, Musiker und Krieger waren, Alles im Keime zu ihrer sich bildenden Gesellschaft, grosse, thätige, gute Menschen!“ (SW 8, 330).

„Ständen und Lebensarten“²¹⁷ auch auf individueller Ebene ein Zustand der Vielheit an den der Einheit tritt:

„Wie sich aber nun die Menschliche Gesellschaft teilte; so glaubte man sich auch in diese Fähigkeiten teilen zu können: der Eine sollte denken, der andre wollte empfinden oder handeln. Es wurden also theoretische und praktische Genies in allen Klassen und Arten. Man teilte sich in die Linie, die sonst Einer durchlief; jeder lief von Einem gegebenen Punkt auf seine verschiedene Seite, und da konnte er nun allerdings jeden Punkt gründlicher erforschen“²¹⁸.

Dieser Zustand bringt also, im Unterschied zum „ungekünstelten Naturzustand“, eine ‚künstliche‘ Trennung oder Ausdifferenzierung der eigenen „Sphäre“ mit sich. Empfindung und Erkennen, Praxis und Theorie treten in einer komplexen Gemengelage auseinander, in der „man selbst kein Ganzes mehr sein konnte“²¹⁹. Herder entwirft hier in einigen knappen Zügen eine gesellschaftliche und geistige Konstellation, die man auch als die Entwicklung ‚zweier Kulturen‘ bezeichnen könnte. Nur noch „Genies“ sind hier in der Lage, die „Grenzen“ zwischen diesen Kulturen der „Halbdenker“ und der „Halbempfinder“ zu überschreiten, in der „Moralisten“ keine „Täter“ mehr, „Heldensänger“ keine „Helden“ mehr sind und „Sensationen“ zu „Sentimenten“ werden²²⁰. Jede Philosophie und Wissenschaft, so Herder, die von „Empfindung und Genuß der Natur“ abstrahiert, wird „traurige Spekulation“, die sich an den Grundlagen dessen, was es heißt Mensch zu sein, vergeht und damit das Gemeinsame der Menschheit nicht erkennen kann: „Sie trennt, was Gott verband, nimmt der Menschheit am edelsten Geschäft [der Erkenntnis bzw. Selbsterkenntnis; J.J.] Kraft und Freude [...]“²²¹. In dieser Trennung von Erkennen und Empfinden liegt für Herder ein fundamentales Problem der modernen gelehrten Kultur, die er z.B. durch die „Abstraktionen“ einer „kalte[n], Empfindungslos denkende[n] Seelenlehre“ repräsentiert sieht, der er übrigens unter anderem den an Erfahrungen interessierten Geschichtsschreiber entgegensetzt:

²¹⁷ SW 8, 330 [1775]. Vgl. auch die im Tone polemischeren Ausführungen der Druckfassung: FA 4, 375f [1778].

²¹⁸ FA 4, 1125 [1774].

²¹⁹ FA 4, 1126 [1774].

²²⁰ FA 4, 1125f [1774]; vgl. die ähnlichen Formulierungen in SW 8, 331 [1775].

²²¹ SW 8, 311 [1775].

„Der Mensch von gesunden Sinnen; der Dichter, der Geschichtschreiber, der Politiker, der Philosoph des Lebens kennens nicht und habens nie gesehen, Hassen daher oft (sehr unbillig!) alle Psychologie, daß sie uns ein Dunstgerippe als wahren, ganzen, lebenden Menschen darstellt. Daher die grosse Feindschaft der Metaphysik und Erfahrung, des Abstractum und Concretum, des Denkens und der Empfindung. Daher die grosse Verblendung, mit der alle Abstraktionisten den lebenden Menschen betrachten und selbst als Schatten lebender Menschen handeln“²²².

Damit ist kein Verzicht auf Abstraktion²²³ überhaupt gemeint, wohl aber eine Absage an die Abstraktion als Selbstzweck, durch die der Mensch „der Blätterfressenden Raupe ähnlicher als Ihm“ – Gott nämlich – wird:

„So viel möglich also zurück von diesem Wege! daß Wahrheit wieder That, daß Erkennen wieder Anschauen und Empfindung werde. Wolle nichts denken, was du nicht empfunden: nichts zergliedern, was du nicht angeschauet hast und wieder anschauest, wenn die gewaltsame, nur als Bedürfniß nothwendige Zergliederung vorüber. Untersuchst du, so muß freilich die brausende Empfindung schweigen: siehe klar! Denn aber werde Eins mit der Sache und ziehe sie zu dir herüber. Die Abstraktion ging nur auf Raub aus: vergiß über dem Rauben nicht, was und wozu du rauben wolltest“²²⁴.

Deutlich trägt diese Schilderung die Züge eines Verlustes an Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit des Lebensvollzuges des Individuums in der Moderne. In historischer Perspektive setzt Herder diesem Verlust jedoch einen gesellschaftlichen Gewinn entgegen, der z.B. im „bessern, leichtern Anbau“ der Wissenschaften, also in der Ausbreitung, Vertiefung und Vervielfachung eines freilich tendenziell immer isolierteren Wissens bestand²²⁵. Ein ‚großes Werk‘, wie Herder es sich in der Fassung von 1775 wünscht, hätte folglich den Zustand einer Ausbreitung ohne Innigkeit zu konstatieren:

„Wie dabei die Wißenschaft, und das Leben des Ganzen gewonnen, nachdem sich die Kräfte und das Amt des Einzelnen vertheilt; dabei aber

²²² SW 8, 267 [1775].

²²³ In *Philosophie und Schwärmerei, zwei Schwestern*, einem Beitrag zu Wielands *Teutschem Merkur*, bezeichnet Herder 1776 die Abstraktion als „die edelste Gottesgabe: nur durch Abstraktion, d. i. durch *allgemeine Begriffe* wird Menschheit, was sie ist, *Schöpferin der Erde*“. Zugleich kritisiert Herder auch hier die antisensualistische „Spekulation“, die „sich von aller *Menschenempfindung* lossagt“. Das Ideal ist, wie in der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden*, die Verbindung beider Befähigungen: „Ein Mensch, der allein Kopf seyn will, ist so ein Ungeheur, als der allein Herz seyn will; der ganze gesunde Mensch ist beides. Und daß er beides ist, jedes an seiner Stelle, das Herz nicht im Kopf, den Kopf nicht im Herzen, das eben zeigt ihn als Menschen“ (SW 9, 504).

²²⁴ SW 8, 312 [1775].

²²⁵ FA 4, 1126 [1774].

zugleich auch alle die Fehler erzeugt wurden, die, wenn das einzelne Glied abgeschieden ist und am Leben des Ganzen auf seine Weise nicht innig Antheil nimmt, unsre Welt drücken!“²²⁶.

c) Damit beschreibt Herder zum einen seine eigene Gegenwart und gibt andererseits einen normativen Fingerzeig auf eine zukünftige *dritte Großepoche* einer an den „Grund- und Hauptgesetze[n]“ des Empfindens und Erkennens orientierten Menschheitsgeschichte. Die erste Fassung skizziert diesen Gedanken wie folgt:

„So schlimm das für jeden Einzelnen war, der halb untätig war und sich am Schatten begnügte: so gut wars für die Gesellschaft. Je mehr die Köpfe sich theilten desto mehr ward Alles durchsucht und jeder Punkt bebauet. So sind die Theorien gestiegen, bis endlich die höchste Philosophie wieder gebietet, zur Praxis zurückzukehren, und die bessere Politik wird ihr zeitig gnug helfen. Jede Wissenschaft wird so simplifiziert werden, daß sie wieder Tat werden muß. Es werden Zeiten kommen, da wieder Erkenntnis in der geläuterten, eigengefühlten Empfindung wohne“²²⁷.

Die innere Stringenz dieser Entwicklung wird von Herder mehr behauptet als in ihrer inneren Verkettung aufgezeigt: Die Ausdifferenzierung des Wissens und die Intensivierung des Einzelwissens²²⁸ – auch hier wieder ein Zusammenspiel von Ausweitung und Konzentration – wird am Ende eine erneute Synthese ermöglichen, in der Theorie und Praxis bzw. Erkennen (Denken) und Empfinden (Gefühl, Sinnlichkeit) erneut und auf einer höheren Ebene zusammenfallen. Aus Herders Perspektive handelt es sich um einen geradezu naturgesetzlich ablaufenden Prozess: „Die Natur, sehn wir, würkt hieher mit all’ ihren Operationen“²²⁹. So ist es der von Herder als „weise“ qualifizierte „Gang der Natur“, dass einmal gewonnene Erkenntnisse zu erlernten „Fertigkeiten“ oder „Anschauung[en]“ werden, die „uns auf die kürzeste Weise zu neuen Kenntnissen und Empfindungen [forttreiben]“²³⁰. Herder sieht hierin eine „Abkürzungsformel“, die den fortschreitenden

²²⁶ SW 8, 331 [1775].

²²⁷ FA 4, 1126 [1774].

²²⁸ Vgl. auch Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 140: „Im Anschluß an Mendelssohn denkt Herder den Zuwachs subjektiver Vollkommenheit als Entfaltung von Fähigkeiten im Sinne der Ausdifferenzierung vieler und der Steigerung einzelner“. Der Hinweis auf Mendelssohn bezieht sich auf das dritte Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele im *Phädon* (Mendelssohn 1989: *Schriften über Religion und Aufklärung*, 263ff).

²²⁹ FA 4, 1126 [1774].

²³⁰ FA 4, 1126f [1774].

Erkenntniszuwachs innerhalb der Kette der Menschheit ermöglicht. Dass dieser Zuwachs auf „taube[r], zusammengehüllte[r] Erkenntnis“ und auf nicht mehr „eigengefühlte[r]“, sondern auf „symbolische[r] Empfindung“ beruht, d.h. auf Erfahrungen, die als sekundäre, vermittelte Erfahrungen den Charakter der Unmittelbarkeit verloren haben, sieht er in individueller Hinsicht durchaus als einen „Schaden“²³¹ für den nach persönlicher Ganzheit und nach „Erkenntnis der Wahrheit“ strebenden Menschen. Andererseits aber verweist dieses unerfüllte Streben nach Erkenntnis und nach der Befriedigung seines Bedürfnisses nach ganzheitlicher Empfindung den Menschen in die Zukunft und hält dadurch die weitere Entwicklung in Gang:

„Die Natur ritzt uns immer mit diesen sanften Stacheln: wir sind ganz: der größte Teil von uns ist in der dunkeln Zukunft. Was wir erkannt und genossen haben ist der unendlich kleinste Teil gegen das, was noch auf uns wartet“²³².

Herder skizziert insgesamt eine historische Makrostruktur, nach welcher der Mensch durch sein Streben nach dem Erkennen und Empfinden von „Wahrheit“ eine Entwicklung vorantreibt, die sowohl zu einer Störung der ursprünglichen Einheit seiner Seelenkräfte, als auch zu der zukünftigen Überwindung dieser tendenziellen Entzweiung führt. Diese Zukunftsvision trägt deutlich den Charakter einer regulativen Idee. Als defizitär erscheint nicht die Tatsache der Entzweiung selbst, sondern allein der Verzicht darauf, auf ihre künftige Überwindung hinzuwirken, nicht die ‚Ausweitung‘ an sich, sondern das Fehlen einer Orientierung auf deren Rückvermittlung in einen Zustand der ‚ausgeweiteten Innigkeit‘ oder mannigfaltigen Einheit. Ohne diese Zukunftsorientierung droht, so die Konsequenz aus den Ausführungen Herders, ein Zusammenbrechen der gesamten Entwicklung. Ein Beharren im entzweiten Jetzt kann nach Herder nur durch individuelles Handeln nach dem Zuschnitt der eigenen Seelenkräfte (s.o. den Abschnitt über den ‚innigen‘ und den ‚ausgebreiteten‘ Menschentypus) verhindert werden, das er in der Fassung von 1775 auch deutlich eingefordert hat: „Und wie endlich aus dem Allen kein Rückgang sei, als daß jedes Glied gesund, in seinem Maas des Erkennens und

²³¹ FA 4, 1126 [1774]. Auf diesen Wandel der Erfahrungsqualität im Zuge der Moderne hat Herder wiederholt hingewiesen; vgl. dazu (anhand anderer Texte Herders) die Ausführungen in Johannsen 2003: *Der Erfahrungswandel der Moderne*.

der Empfindung Thatvoll werde“²³³. Erkenntnis und Empfindung, so Herder, „leben nur in That“, d.h. sie setzen menschliches Handeln voraus: ohne dieses ist weder „Gefühl des Ganzen“, noch ‚gesundes‘ Erkennen, noch abstraktes Wissen möglich und es bleiben allein die Skylla und Charybdis der „Spekulation“ und des „Mysticismus“²³⁴. Die Aufforderung zur Handlung in die Zukunft hinein ist ein Kernanliegen von Herders Programm der Menschheitsbildung, wie es auch durch seine Entwürfe einer *Philosophie zum Besten des Volks* und einer *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* vertreten wird²³⁵.

Das historische Paradigma der von Herder grob skizzierten Verlaufsvorstellung – deren Dreigliederung *cum grano salis* den drei Abschnitten von *Auch eine Philosophie* entspricht²³⁶ – stellt die auf antiken und orientalischen Wurzeln beruhende *europäische* Kultur- und Geistesgeschichte dar, denn problematisiert wird *ihre* spezifische Entzweiung in die (mit Herder zu sprechen: halbierten) Kulturen der Theorie und der Praxis bzw. des Denkens und des Fühlens. Die gleiche historische, zeitliche und geographische Perspektive liegt auch der Bückeburger geschichtsphilosophischen Streitschrift zugrunde, nach deren Veröffentlichung 1774 sich Herder an die Ausarbeitung der ersten Fassung *Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele* begeben hatte. Ein Hinweis auf den Geschichtsessay von 1774, der das Wechselspiel von innigem Lebensgefühl und ausgebreiteter Erkenntnis in der Geschichte durch exakt denselben historischen und geographischen Raum verfolgt, den Herder in seiner kurzen Skizze am Ende der ersten und der zweiten Fassung der Erkenntnisschrift umreißt, verbot sich auf Grund von dessen polemischen (und zunächst auch anonymen) Charakter im Rahmen des Akademiewettbewerbs freilich fast von selbst. Insofern könnte man es als eine dezente Anspielung auf dieses Werk verstehen, wenn Herder in der Fassung von 1775 eine historische Ausarbeitung des Themas als Desiderat ausweist:

²³² FA 4, 1127 [1774].

²³³ SW 8, 331 [1775].

²³⁴ SW 8, 332 [1775]; vgl. die z.T. gleichlautenden Formulierungen der Druckfassung: FA 4, 375 [1778].

²³⁵ Vgl. die mit der Apostrophe an den „Sokrates unsrer Zeit“ beginnenden Handlungs-aufforderungen in der Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774 (FA 4, 90ff).

²³⁶ Vgl. dazu die analoge Struktur der Bückeburger Geschichtsphilosophie, s.u. Kap. 4.3-4.5.

„Ich sollts durch die Geschichte hindurchführen, wie sonderbar das lebendige Geschöpf mit seinen beiden Lebenspunkten Erkenntniß und Empfindung, zu verschiedenen Zeiten, unter verschiednen Völkern und Himmelsstrichen sich gestaltet [...] – Ich sollte zeigen, wie jedes Zeitalter und jeder Himmelsstrich nur *seine* Pflanze des Erkennens und der Empfindung zog und reifte, wie und woher die Mechanische Philosophie in Griechenland nicht gedieh, noch die Griechische Empfindung, Kunst und Beredsamkeit in den Scholastischen Zeiten? wie das Menschengeschlecht immer durch Uebertreibungen mit Winkeln die aus- und einsprangen, fortgetrieben wurden, bis endlich – *auf welcher Stufe in welcher Lieblingsmischung der Erkenntniße und Empfindungen* wir stehn mögen? Dies Alles auf Grundsätze unsrer Frage zurückgebracht und sie durch die Geschichte des Menschengeschlechts belebet – welch ein Feld!“²³⁷

Allerdings könnte sich in diesem Desiderat einer Menschheitsgeschichte des Denkens und Fühlens nach ‚Zeitaltern‘ und ‚Himmelsstrichen‘ bereits jene erhebliche Ausweitung des Geschichtsraumes auf außerhalb der antiken und christlichen Tradition stehende Kulturen und Gesellschaften andeuten, die Herder später in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vollzogen hat.

Trotz der Einschränkung der historischen Darstellung auf einen bestimmten Kulturraum beansprucht Herder dennoch mit dem Wechselspiel von Ausweitung und Innigkeit eine anthropologisch universale Struktur der Selbst- und Weltbildung herausgearbeitet zu haben, die auch für Angehörige ‚wilder‘ Völker oder ungebildeter Gesellschaftsschichten gilt, deren Kultur stärker durch die Attribute der Innigkeit und des Empfindens gekennzeichnet sind. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden späteren, diesbezüglich kritischeren Fassungen jedoch von der ersten Ausarbeitung, die – möglicherweise im Hinblick auf den von der Akademie ausgesetzten Preis – stärker die Elemente der grundsätzlichen Gemeinsamkeit zwischen ‚gebildeten‘ und ‚wildten‘ Weisen der denkenden und fühlenden Weltaneignung herausstellt:

„Hierin sind der Wilde und der Gebildete einander gleich; jeder in seinem Kreise. Mit feinen oder groben Kenntnissen und Empfindungen, übt jeder sich in beiden, und alle auf Eine Weise; was dem Einen durch Helle und Schnelle abgeht, wird ihm durch Stärke und Dauer ersetzt. Alle suchen auf

²³⁷ SW 8, 331f [1775].

ihrem Punkte Genuß der Welt durch Empfindungen und Erkenntnisse, so viel sie deren zu einer Art sanft fortschreitenden Wirkung aus ihrem Mittelpunkt der Ruhe brauche. Überall keimt Same zur Glückseligkeit und Tugend!“²³⁸

Herder dehnt seine Typologie des ausgebreiteten bzw. des innigen Charakters damit auf Völker und Kulturen aus und konstatiert auf kultureller Ebene eine ebensolche Mannigfaltigkeit in der Disposition der Seelenkräfte, wie er sie bereits in individualpsychologischer Hinsicht festgestellt hatte. Diese Mannigfaltigkeit gewinnt für Herder wiederum Einheit durch eine Sichtweise, die in jedem einzelnen Wesen die naturgegebene Fähigkeit des Empfindens und Erkennens und das gleiche Glückseligkeitsstreben anerkennt. Dieses Streben, das in Auseinandersetzung mit der Schöpfung – dem „Weltall“ oder „Universum“ – von den wahrgenommenen und empfundenen „Phänomene[n]“ über das „Erkennen“ zur „Tat“ als dem „vollkommenen Erkennen“ fortschreitet und auf diese Weise auch die „innere Kraft“, also das Selbstgefühl des Individuums befördert, ist für Herder zugleich ein Streben zur „Gottheit“. Einer solchen Sichtweise aber wird die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit des stets partikularen, und doch in seinen grundsätzlichen Bedingungen und Prinzipien universalen Wechselspiels des Erkennens und Empfindens zu einem Aufweis der Einheit der Schöpfung und mit ihr auch der Menschheit:

„Denken wir uns im ganzen Universum diese, jede auf ihrer Stelle, durch Empfindung erkennende, sich entwickelnde, fortstrebende Geschöpfe, so wird unser Blick in ein Unendliches der Weisheit und Güte verschlungen, und wir freuen uns, daß uns ein solches, nie zu raubendes, ewig glückseliges und in der Glückseligkeit steigendes Los ward. In jeder enthüllten Empfindung erkennen und genießen wir Gott!“²³⁹

In dieser allgemeinen Schlussfolgerung auf die Universalität des Erkennens und Empfindens unterscheiden sich alle drei Fassungen nicht voneinander. Die beiden späteren Fassungen verbinden jedoch die Hinsicht, „daß Erkennen und Empfinden im Menschengeschlecht unendlich verschieden und Eins sei“²⁴⁰, in stärkerem Maße mit einer an der Gegenüberstellung verschiedener Kulturen gewonnenen Kritik der gleichsam kopflastigen europäischen Gegenwarts-kultur. Maßstab ist hier der ungeteilte gesunde Menschenverstand, der „nichts

²³⁸ FA 4, 1127 [1774].

²³⁹ FA 4, 1127 [1774].

²⁴⁰ SW 8, 332 [1775].

ausschließend“ besitzt, in dem also „Erkenntnis und Empfindung [...] zu Menschenleben, zu Tat, zu Glückseligkeit *zusammen*[fließen]“:

„Der gemeine Mann und Landmann erkennt und empfindet viel gesunder als der Vornehme und Gelehrte: der gesittete Wilde viel gesunder, als der ungesittete Europäer, der Mann von Anschauung und Tätigkeit besser, als das müßige, halb wahnwitzige Genie“²⁴¹.

Der Grund für die größere „Harmonie“ der Seelenkräfte liegt nach Herder in dem „mäßigen Kreise von Erkennen und Empfindung“, also in der weniger ausgebreiteten Lebenssphäre kleinerer und dadurch ‚innigerer‘ Gesellschaften, während im „so genannten gelehrten und gesitteteren Theil der Menschen“ – gemeint ist die ‚ausgebreitete‘ europäische Moderne – ein Zustand der Entfremdung herrscht, den Herder sogar als „Strafe“²⁴² bzw. als „Fluch[...]“²⁴³ bezeichnet.

„In Zeiten also, da noch alles näher zusammen war und man die Fäden menschlicher Bestimmung, Gaben und Kräfte noch nicht so losgewunden und aus ihrem verflochtenen Knäuel heraus gezaust hatte: in Zeiten, da Ein Mensch mehr als Eins und jeder alles war, was er sein konnte; die Geschichte zeigt offenbar, daß große, tätige, gute Menschen damals unseltner gewesen, als in Zeitaltern, wo Alles getrennt ist, jeder nur mit Einer Kraft oder Einem Kräftlein seiner Seele dienen soll, und übrigens unter einem elenden Mechanismus seufzet“²⁴⁴.

Diese Stelle aus der Druckfassung von 1778 macht vollends deutlich, dass Herders Abhandlung vom *Erkennen und Empfinden* von derselben kritischen Einstellung zur ‚mechanischen Moderne‘ gekennzeichnet ist, die auch der Bückeburger Geschichtsphilosophie zugrunde liegt. Die größere Zurückhaltung der früheren Fassungen, besonders derjenigen von 1774, lässt sich meines Erachtens aus ihrem Charakter als Wettbewerbsbeiträge zur akademischen Preisfrage einer gelehrten Akademie hinreichend erklären, wie auch insgesamt der provokantere Ton der Fassung von 1778 ins Auge fällt.

²⁴¹ FA 4, 374 [1778]. Vgl. die Parallelstelle von 1775: „Erkennen und Empfinden, gesund erkennen und empfinden sollen wir und das thut der gemeine Mann vielleicht mehr als der Gelehrte, der gesittete Wilde vielleicht mehr als der ungesittete Europäer, der Mensch von Anschauung und Ruhegeschäft vielleicht mehr als das Leidenschaftsvolle, halbwahnwitzige Genie“ (SW 8, 312, vgl. auch ebd., 313, den Hinweis auf den „gesunden Verstand“).

²⁴² SW 8, 313 [1775].

²⁴³ FA 4, 374 [1778].

²⁴⁴ FA 4, 375 [1778].

3.4 Hinsichten einer historischen Anthropologie des Erkennens und Empfindens

Hatte Herder bereits in der ersten Fassung von 1774 – wie gezeigt – die Frage nach der „Einförmigkeit und Verschiedenheit“²⁴⁵ der menschlicher Welterfassung aus der gegenseitigen Wirkungsbeziehung des Erkennens und Empfindens und aus ihrer basalen Verankerung in der Körperlichkeit und Sinnlichkeit des Menschen betrachtet, so wendete er sich in den beiden späteren Fassungen und dabei vor allem im zweiten Abschnitt der 1775er Fassung *Vom Erkennen und Empfinden* dieser Problematik in größerer Ausführlichkeit zu und bezog dabei kulturgeschichtlich-ethnologische Hinsichten stärker ein. Die Ausgangsposition blieb freilich grundsätzlich die gleiche: Unverändert ging seine physiologisch informierte Anthropologie davon aus, dass „alles Erkennen nur aus und durch Empfindung“ wird²⁴⁶. Hieraus ergibt sich sowohl die ‚Einförmigkeit‘ als auch die ‚Verschiedenheit‘ des Erkennens und Empfindens. Anthropologisch universal sind die Prinzipien der Welterfassung sowie die allen Menschen gemeinsame Leiblichkeit mit ihren „Sinne[n] und Medien“²⁴⁷. Jedoch ist die konkrete Ausprägung des Bezugs zur Welt, bestimmt durch individuelle und überindividuelle (d.h. soziokulturelle, klimatisch-geographische und historische) Gegebenheiten, stets partikular. Das Verhältnis von Mannigfaltigkeit und Einheit verändert sich folglich je nachdem, welcher ‚Kreis‘ bzw. welche ‚Sphäre‘ betrachtet wird. Herder geht dabei in vier Schritten vor: er wählt zunächst eine menschheitliche Hinsicht (1), dann eine soziokulturelle oder auch nationale (2), und gelangt über die historische (3) schließlich zur individuellen Betrachtung (4).

3.4.1 Menschheitliche Hinsicht

Aus der *menschheitlichen* Hinsicht auf die „gegebne[...] Abhängigkeit“ des Erkennens und Empfindens voneinander erhofft Herder sich, so die Fassung von 1774, Aufschlüsse über eine Frage, „darüber man sich so heftig veruneinet“, nämlich über das Problem der „Einförmigkeit und

²⁴⁵ FA 4, 1115 [1774].

²⁴⁶ SW 8, 298 [1775].

²⁴⁷ SW 8, 300 [1775].

Verschiedenheit unsrer Erkenntnisse und Empfindungen²⁴⁸. Damit ist die Frage gemeint, ob und auf welche Weise man angesichts der offenkundigen Vielfalt und Diversität menschlicher Empfindungs- und Denkweisen noch von einer zugrunde liegenden Einheit der Gattung Mensch ausgehen kann. Herder kommt damit auf die Diskussion um die Polygenese bzw. Monogenese des Menschengeschlechts zu sprechen, auf die bereits der erste Satz von *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit* (ebenfalls 1774) abzielt, und die Herder noch in den späteren *Ideen* wiederholt beschäftigt²⁴⁹. In seiner expliziten Parteinahme für eine monogenetische Sichtweise lässt er dabei über sein gesamtes Werk hinweg nicht nach.

Auch in der Abhandlung *Übers Erkennen und Empfinden* gilt seine Kritik einmal mehr – und ganz im Duktus der Bückeburger Geschichtsphilosophie – der polygenetisch argumentierenden „neuere[n] Mechanische[n] Philosophie“, die es „mit der Herkunft des Menschengeschlechts ausdrücklich nicht ohne schwarzen und roten Adam abgehen lassen“ wolle, und auf Grund ihres Verständnisses der Natur „als ein Mechanisches Avtomat“ auch nicht könne. Damit ist ein ‚totes‘ Naturverständnis gemeint, das alle die „reichen Erscheinungen“, d.h. die Vielfalt der beobachtbaren Phänomene als Entwicklungen „aus alten, abgelebten Keimen“ betrachtet. Gegen die Präformationstheorie gewandt beansprucht Herder dagegen, in der Individualität des Erkennens und Empfindens „in all seinen Kräften und reichen Erscheinungen“ eine anthropologisch universale Erklärung der menschlicher Diversität gefunden zu haben, welche die Einheit der Menschheit nicht zur Disposition stellt, sondern diese in ihrer Mannigfaltigkeit erst als das Walten eines allgemeinen Schöpfungsprinzips (der „innige[n] Kraft Gottes“) verständlich macht²⁵⁰:

„Aber so mannigfalt nun das Universum auf jeden Punkt ströme, so ist doch überall, was daraus gesammelt wird, Eins und dasselbe. Woran die Seele sich übe und durch welche Sinne sie wirke, was sie daher erbeutet ist Wahrheit: mit welchen Leidenschaften sie strebe, was sie sucht, ist Glückseligkeit, Vollkommenheit, Gutes. Alle Menschen arbeiten an Einem Produkt, nur aus verschiedenen Aufgaben und Zahlen und jeder auf seine

²⁴⁸ FA 4, 1115 [1774].

²⁴⁹ Zu *Auch eine Philosophie* vgl. FA 4, 11 (s.u. Kap. 4.1). In den *Ideen* widmet sich vor allem der zweite Band (1785) und darin besonders das siebte bzw. zehnte Buch der Verteidigung der Monogenese; vgl. z.B. FA 6, 251ff und 383ff.

Weise. Je mehr die Menschen sich aus der Region von Empfindungen zum Erkennen, zur Vernunft erheben, desto mehr sind sie Eins. Empfindungen sind die Farben; Erkenntnis der Sonnenstrahl; jene brechen sich verschieden, dieses ist überall Eins. Hier haben nun alle endliche Geschöpfe einerlei Gang: unten am Berge sind vielgestaltige Nebel, oben am Gipfel scheint helle. Jeder läutere seine Aufgabe zum hellen Resultat“²⁵¹.

Die Einheit der Menschheit besteht nach dieser Vorstellung bereits in der individuell zwar verschieden ausgeprägten, strukturell aber anthropologisch universalen Art und Weise des Wahrnehmens der Welt durch die Seelenkräfte. Zugleich wird auch eine allgemeine Entwicklungsrichtung postuliert, in der sich diese Einheit durch die Tätigkeit dieser gleichartigen Seelenkräfte zunehmend realisiert, nämlich in der ‚Läuterung‘ des Empfindens hin zum Erkennen. Dieses wird von Herder als der „Zweck“ bezeichnet, zu denen die Empfindungen das „Mittel“ sind. Beides ist jedoch nicht als einander exkludierend zu denken: das Fühlen wird durch das Denken modifiziert und bereichert (nicht: abgelöst) und als „Sinnlichkeit“, die „voll Geistes“ ist, auf eine höhere – ‚geläuterte‘ oder ‚hellere‘ – Ebene gehoben²⁵². Die „Vernunft“ verliert damit nicht ihre individuelle, durch die je verschiedene Sinnlichkeit und Empfindungsweise bestimmte Ausprägung, generiert aber, indem sie sich an die Dechiffrierung des „noch unentzieferten Weltall[s]“ begibt²⁵³, dennoch eine größere Einheit der Menschheit („desto mehr sind sie Eins“). Im Erkennen der universal gültigen Gesetze der „allweise[n] Natur, die sich überall gleich ist“²⁵⁴, muss sich nach Herder die Vernunft der Menschen notwendigerweise einander annähern. Da Gott sich in seiner Schöpfung gleichsam selbst abgebildet hat, verfügen auch alle Menschen über die gleichen, von Gott in struktureller Analogie zu sich selbst angelegten Erkenntniskräfte, die – getragen durch Neugier und das Streben nach dem Genuss des Erkennens – einen „natürlichen Fortschritt [...] vom Dunklen zum Hellern, vom Unvollständigen zur Vollständigkeit“ vollziehen²⁵⁵. Damit befindet sich jeder

²⁵⁰ Die vorstehenden Zitate in FA 4, 1116 [1774].

²⁵¹ FA 4, 1117 [1774]. Zu Herders Licht- und Farbenmetapher vgl. auch ebd., 1104f und 1123.

²⁵² FA 4, 1117 [1774]. Vgl. auch ebd., 1121: „Empfindung ist Vernunft gar nicht entgegen, sondern wohlgeordnet bloß das sinnliche Schema und Organ derselben“.

²⁵³ FA 4, 1117 [1774].

²⁵⁴ FA 4, 1103 [1774].

²⁵⁵ FA 4, 1098 [1774]. Vgl. auch ebd., 1106: „Vom mindesten aber bis zum höchsten herrscht nur Ein Gesetz, das All zu repräsentieren, von Dunkelheit zur Klarheit, vom Empfinden zum

einzelne Mensch (und somit auch das Kollektiv der Menschheit) in einer Erkenntnisbewegung, die, so fasst Marion Heinz die Überlegung Herders zusammen, „zugleich Nachbildung und Anerkennung der Schöpfung“ ist²⁵⁶. Freilich bleibt die Erkenntnis der Einheit stets auch prekär, da die Erkenntnis endlicher Wesen nach Herder nie vollkommen sein kann, d. h. immer partikular und beschränkt bleiben muss, wie Herder unter Hinweis auf die Missverständlichkeit des Begriffs des *sensus communis* in der Fassung von 1775 dargelegt hat:

„Es gibt also eine allgemeine *Menschen-Denkart*, wie es eine allgemeine *Menschen-Empfindung* gibt; denn nur aus dieser wird jene. Wir pflegens *sens commun*, *allgemeinen Menschenverstand* zu nennen: ein sehr mißbrauchtes wenig bestimmtes und daher sehr angefochtnes Wort“²⁵⁷.

Dieser „allgemeine Menschenverstand“ ist – trotz der sogleich zu erläuternden Problematik des Begriffes – für Herder unzweifelhaft „wahr, gewiß, heilig“, denn er rekurriert auf die universalistische Grundannahme der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen als Mitglieder einer gemeinsamen Gattung:

„So verschieden wir Organisirt sind, so sind wir doch alle Menschen. Gesunder, kranker, stärker, schwächer, hellsehender, dunkler: allen aber leuchtet Eine Sonne, Eine Welt Gottes, für die wir organisirt sind, Eine menschliche Seele. [...] Die wahrhaftigen ersten Grundsätze des Denkens und Empfindens sind allgemein, weil die Ähnlichkeit der Organisation, Mittel und Sphäre allgemein ist [...]“.

Der von Herder genannte Missbrauch bezieht sich nun darauf, dass das, was häufig als „allgemeiner Menschenverstand“ postuliert wird, eigentlich partikularen Charakters ist, dass man also „bei jeder seiner Besonderheiten sich aufs allgemeine Gefühl, auf gesunden Menschenverstand beziehet“ und

Erkennen zu steigen, die beide auch Eins sind, und wo sich in Allem Eine Gottheit spiegelt. Auf solcher ersten Stufe des Erkennens stehn wir“.

²⁵⁶ Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 135.

²⁵⁷ SW 8, 300 [1775]. Die entsprechende Passage in der Druckfassung von 1778 verschärft deutlich den polemischen Charakter des Textes, was sich auch daraus erklärt, dass dieser nun nicht mehr die Züge einer Akademieschrift trägt: „Wie es eine allgemeine *Menschenempfindung* gibt, so muß es auch eine allgemeine *Menschen Denkart* (*sensus communis*) geben; mit keinem Wort aber treiben die moralisch philosophische Philister ärgere Schleichware, als mit diesem. Wenn jeder, wo der Schuh sein Hühnerauge drückt, sich gleich auf allgemeinen Menschenverstand und Menschenempfindung beziehet: so ehret er den Genius der Menschheit, den er in sein Hühnerauge verwandelt, wahrlich nicht, und zeigt jedem Klugen nichts weiter, als daß der leidende Herr sich mit nichts *Besserm* zu trösten wisse. Für Menschenvernunft und allgemeinen Menschenverstand und Menschenempfindung allen Respekt; aber, lieber Freund, diese Dinge sind etwas anders als eure Schlafmütze“ (FA 4, 371).

„*einzelne* Krankheit, Eigensinn deiner Organisation“, ja „den St. Veitstanz deiner Nerven dem ganzen Menschengeschlecht“ andichtet²⁵⁸. Das Problem besteht also in der Universalisierung der eigenen Partikularität zum Inbegriff des Menschseins. Diese Selbstüberhebung, auf die Herders Aufklärungs- und Zeitkritik auch in der Bückeburger *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* ein ums andere Mal zielt, bringt eine beschränkte und verzerrende Wahrnehmung der Welt und der Menschheit mit sich, und ist, wie es in der Druckfassung heißt, „Bemäntelung unsrer Lieblingsgrillen, Abgötterei, Blind- und Trägheit. Und was wahre Menschenvernunft, Menschenempfindung und Bedürfnis ist und ewig sein wird, davor schließen wir Augen und Ohren“²⁵⁹. Diese geistige „Träge“ und der „geheime[n] Despotismus“²⁶⁰ der egozentrischen Perspektive sind nach Herder durch ein menschheitliches Denken selbstreflexiv zu hinterfragen, das hypothetisch einen höheren Standpunkt in Rechnung stellt:

„Was uns in unserm trägen Kreise und niederen Ordnung Wahrheit, Ruhe, Weisheit und duldende Menschengüte scheint; kann im Medium Eines gegebenen höhern Begriffs, einer Empfindung höherer Ordnung, Unwissenheit, Träge, geheime Blindheit und Haß der Wahrheit werden. So umgekehrt“²⁶¹.

Zwei Schlussfolgerungen zieht Herder aus dieser Situation. Zum einen erweist sich hieraus die Notwendigkeit eines rationalen Diskurses, der den eigenen Standpunkt nicht dogmatisch mit dem Siegel universaler Gültigkeit versieht. Die Losung „Beweise also und mache *deine* Vernunft gemein“²⁶², weist vielmehr auf die Notwendigkeit einer an den Perspektiven anderer überprüften, in ihrem Beweisanspruch wiederum überprüfbaren und damit kritisierbaren Argumentation hin, um den Anspruch einer ‚gemeinen‘, d. i. allgemeinen Gültigkeit zu erlangen.

Zum anderen vertraut Herder auf die menschheitliche „That“, die sich am „Genius deines Geschlechts“ orientiert, d.h. das eigene Menschsein an der Gemeinschaft der Gattung ausrichtet: „Werde Mensch für Alle [...]“²⁶³. Damit

²⁵⁸ SW 8, 301 [1775].

²⁵⁹ FA 4, 372 [1778].

²⁶⁰ SW 8, 301 [1775].

²⁶¹ SW 8, 302 [1775].

²⁶² SW 8, 301 [1775].

²⁶³ SW 8, 302 [1775].

greift Herder eine kurz zuvor getätigte Formulierung wieder auf: „[...] der simpelste, treueste, wahreste Mensch, der je in der Welt lebte, war Mensch für alle Menschen. Verehere also den Genius deines Geschlechts und suche, so rein du kannst, ihm zu dienen“²⁶⁴.

Es ist unterliegt keinem Zweifel, dass Herder mit dem ‚simpelsten, treuesten, wahrsten Menschen, der je in der Welt lebte‘, der ‚Mensch für alle Menschen‘ war und dessen Vorbild nachzueifern ist, Jesus Christus meinte – womit die von Herder eingeforderte menschheitliche Haltung letztlich ‚simpelstes, treuestes, wahrstes‘ und damit von aller kirchlichen Einkleidung befreites Christentum wäre. Eine solche Deutung kann sich leicht auf andere Texte Herders stützen, in denen die Religion Christi – die Herder mit Lessing²⁶⁵ und übrigens auch Iselin von der institutionalisierten christlichen Religion trennt²⁶⁶ – explizit als Menschheits- bzw. Menschenreligion und somit als praktizierte Humanität charakterisiert wird. Beispiele dazu finden sich etwa in Herders *Christlichen Schriften*, in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*²⁶⁷ und in den *Humanitätsbriefen*²⁶⁸. Wenn Herder in der zweiten

²⁶⁴ SW 8, 301 [1775].

²⁶⁵ Der paradigmatische Text Lessings aus dem Umfeld des Streits um die Reimarus-Fragmente ist das 1784 posthum veröffentlichte Fragment *Die Religion Christi* (vgl. Lessing 1996: *Werke* Bd. 7, 711f), in der Lessing zwischen der *Religion Christi* und der *christlichen Religion* unterscheidet. Zu den Spuren Lessings in Herders Religionsverständnis v.a. der späteren Zeit vgl. Schmidt 1999: „*Die klare, helle Wahrheit*“.

²⁶⁶ Vgl. Iselins Gegenüberstellung des wahren „innerlichen“ und des institutionalisierten „äußerlichen“ (auch: „verfälschte[n]“ oder „entnatürte[n]“) Christentums (Iselin 1976: *Über die Geschichte der Menschheit* (1786), Bd. 2, 220ff). Vgl. dazu Shichiji 1999: *Herder und Iselin*, 31f. In allgemeinerer Hinsicht zum Verhältnis von Herders und Iselins Geschichtsphilosophie vgl. auch Adler 1990: *Die Prägnanz des Dunklen*, 151ff.

²⁶⁷ Vgl. etwa das Proömium zum 17. Buch in *Ideen* IV, 1791, in dem von der „*echteste[n] Humanität*“ Christi die Rede ist: „was hätte der Mensch für ein andres Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein-wirkende reine Humanität wäre?“. Herder unterscheidet hier in einer Apostrophe an Jesus zwischen „*Deiner Religion*“ und der gedankenlos anbetenden „*Religion an dich*“ (FA 6, 708f). Vgl. dazu FA 9/1, 722: „[...] der kirchliche Glaube, auch mit dem feinsten Dogma übersponnen, ist bloß ein *historischer Glaube*. [...] Die sogenannte *Religion an Jesum* muß sich also mit dem Fortgang der Zeit notwendig in eine *Religion Jesu* und zwar unvermerkt und unaufhaltbar verändern“ (*Christliche Schriften* II, 1796: *Vom Erlöser der Menschen*).

²⁶⁸ Im 25. *Humanitätsbrief* (1793) heißt es: „Die *Religion Christi*, die Er selbst hatte, lehrte und übte, war die *Humanität* selbst. Nichts anders als sie; sie aber auch im weitesten Inbegriff, in der reinsten Quelle, in der wirksamsten Anwendung. Christus kannte für sich keinen edleren Namen, als daß er sich den *Menschensohn* d.i. einen Menschen nannte“ (FA 7, 130). Der 124. *Humanitätsbrief* (der letzte der ganzen Sammlung, 1797) knüpft daran an, indem er das Christentum zu einer Norm der „*reinste[n] Humanität*“ erklärt, und dabei genau auf diesen universalen Gehalt der Religion des „*Menschensohn[s]*“ abzielt, der durch die Missbräuche seitens der Kirche nicht geschmälert wird. Sowohl der Hinweis darauf, dass Christus der Menschheit *gedient* habe, als auch der auf die Losung „niemand für sich allein, jeder für Alle!“ (FA 7, 750), erinnert an die soeben (vgl. Anm. 264) aus der 1775er Fassung von *Erkennen und Empfinden* zitierte Stelle.

Fassung von *Erkennen und Empfinden* erklärt, „Menschheit“ solle „das Maas bleiben, nach dem wir am Erkennen der Gottheit Antheil nehmen“ und dabei auf den „humanisirten Gott der Erde“ abzielt, so lässt sich dies ebenfalls als Allusion auf den Menschen Jesus Christus als dem für Herder reinsten Repräsentanten des Menschlichen lesen. Der „humanisirte[...] Gott der Erde“ verkörpert nach Herder das „allgemeine Gesetz des Lebenden [...] im weitesten Kreise, im höchsten Leben: Verbreitung fast ohne Rückzug, Liebe fast sonder Haß und Einschränkung, Thätigkeit fast ohne Ruhe und Ermattung“ – all dies sind Attribute Christi²⁶⁹. Auch ein Blick auf das Ende der Druckfassung von 1778 stützt diese Vermutung, dass menschheitliches Bewusstsein und Handeln auf der Grundlage des Erkennen und Empfindens sich für Herder am ehesten in einer an der Religion Christi orientierten religiösen Überzeugung und Verhaltensweise realisiert:

„Es ist ein inneres Kennzeichen von der Wahrheit der Religion, daß sie ganz und gar *menschlich* ist, daß sie weder empfindelt noch grübelt, sondern denkt und handelt, zu denken und zu handeln Kraft und Vorrat leihet. Ihre Erkenntnis ist *lebendig*, die Summe aller Erkenntnis und Empfindungen, *ewiges Leben*. Wenns eine allgemeine *Menschenvernunft* und *Empfindung* gibt, ists in ihr, und eben das ist ihre verkannteste Seite“²⁷⁰.

Wenn Herder hier auf den universalen Gehalt einer ihrer historisch-partikularen Gestalt entkleideten Religion abzielt, als deren Vorbild ihm gleichwohl der Mensch Christus gilt, so weist dies auf eine andere Formulierung der Druckfassung (aber auch der Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774) hin, nach der „das einfache edle Christentum“ zwar „gewiß die Religion für alle Völker der Erde“ sei, den nicht christianisierten Völkern und Kulturen aber in seiner historischen Ausprägung „in dem Dunst einer engen Sekte und Studierstube“ erscheinen müsse²⁷¹.

Diese Äußerung steht bereits im Kontext der zweiten Hinsicht Herders auf die Einheit und Mannigfaltigkeit des Erkennens und Empfindens, die die Ausdifferenzierung verschiedener Modi der Selbst- und Welterfassung nach

²⁶⁹ SW 8, 295 [1775], vgl. auch die ebenfalls deutlichen Hinweise auf Christus ebd., 296f.

²⁷⁰ FA 4, 393 [1778].

²⁷¹ FA 4, 369 [1778]. Auch die *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* sieht in der Religion Christi – „nach dem Sinne des Urhebers“ – die „*eigentliche Religion der Menschheit, Trieb der Liebe, und Band aller Nationen zu einem Bruderheer*“, schränkt aber mit Blick auf die Realgeschichte ein: „ich sage nicht, ob sies in der Anwendung jedes Zeitalters geworden?“ (FA 4, 46); vgl. auch Anm. 461 der vorliegenden Arbeit, sowie Schmidt 1999: „*Die klare, helle Wahrheit*“, 81ff.

soziokulturellen oder auch nationalen Gegebenheiten betrachtet. Im Kontext einer menschheitlichen Hinsicht abstrahiert er jedoch von den partikularen Ausprägungen von Menschheit und nimmt damit die von ihm aufgestellte Maxime ernst, die eigene ‚Vernunft *gemein* zu machen‘²⁷², d.h. sie *sub specie humanitatis* zu hinterfragen und zu begründen. Damit zeichnet sich bereits in den verschiedenen Fassungen der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* ein Grundzug jener universalistischen „Humanitätsreligion“²⁷³ ab, wie Herder sie vor allem in seinen späteren Schriften exponiert hat. So schließen etwa die *Christlichen Schriften* 1798 mit Herders Beschwörung der „reine[n] Christus-Religion“, wobei es unerheblich sei, ob „hiebei der Name Christi Litaneimäßig genannt werde“ oder die Bezeichnung „*Christianer*“ als Name einer Sekte untergehe oder bleibe:

„Wie nannte sich Christus? Den *Menschensohn*, d. i. einen einfachen, reinen Menschen. Von Schlacken gereinigt, kann seine Religion nicht anders, als die Religion reiner Menschengüte, *Menschenreligion* heißen“²⁷⁴.

Die „Läuterung des Christentums“ von dem „trübe[n] Bodensatz“ der „National- und Partikularmeinungen“ zu einer Universalreligion „mit oder ohne Namen des Urhebers“, von der die *Humanitätsbriefe* sprechen, weist genau auf jenen Prozess der Läuterung des Denkens hin, den Herder in seinen Abhandlungen zum *Erkennen und Empfinden* in seinen anthropologischen Grundzügen erweisen wollte²⁷⁵. Dieser Prozess führt, so wiederum die *Christlichen Schriften*, schließlich zu den „reinsten Grundsätzen der Vernunft und des sittlichen Gefühls“ – und zwar „in tausend Gestalten für die Menschheit“²⁷⁶.

In *Vom Erkennen und Empfinden* treibt Herder seine Ausführungen freilich noch nicht bis zu einem solchen „säkularisierten Christentum [...] ohne

²⁷² SW 8, 301 [1775].

²⁷³ Unter diesem Begriff hat bereits Joseph von Eichendorff Herders Religionsverständnis als den Versuch einer Universalisierung der Religion Christi unter Absehung von ihrer institutionalisierten, partikularen Gestalt interpretiert, vgl. Eichendorff 1990: *Werke* Bd. 6, 528ff, 532f.

²⁷⁴ FA 9/1, 856f (*Christliche Schriften* V, 1798: *Von Religionen, Lehrmeinungen und Gebräuchen*).

²⁷⁵ FA 7, 318f (57. *Humanitätsbrief*, 1795)

²⁷⁶ FA 9/1, 717 (*Christliche Schriften* II, 1796: *Vom Erlöser der Menschen*). Auch an dieser Stelle findet sich der Hinweis, dass es auf den Namen bzw. der christlichen Einkleidung dieser Menschheitsreligion nicht ankommt. Zur Figur der „Läuterung“ s.o. zu Anm. 152.

Beziehung zur christlichen Erlösungslehre²⁷⁷. Dennoch lassen sich, wie gezeigt, von den Überlegungen, die er dort unter menschheitlichen Gesichtspunkten zur Anthropologie des Erkennens und Empfindens entwickelt, recht leicht Linien zu Elementen und Problemen seiner späteren Humanitätsphilosophie ziehen. Wenn Herder einerseits explizit Kritik an der Universalisierung von Partikularismen übt, sich dabei auf anthropologische Universalien stützt, dabei aber andererseits bereits am Horizont sein „*kulturchristlicher Universalismus*“²⁷⁸ aufscheint, der als *christlicher* Universalismus freilich selbst auf einer partikularen Religion basiert, so befindet man sich jedenfalls bereits inmitten eines der zentralen Probleme seiner Geschichtsphilosophie in seiner ganzen „paradoxen Spannung“²⁷⁹.

3.4.2 Soziokulturelle oder nationale Hinsicht

Herders zweite Hinsicht auf die Einheit und Vielfalt des Erkennens und Empfindens greift die Problematik des Universalen im Partikularen erneut auf. Er differenziert die Ausprägung der menschlichen Seelenkräfte in *soziokultureller* Hinsicht, d.h. nach Maßgabe der *ethnologischen*, *nationalen* und auch *klimatisch-geographischen* Diversität der Menschheit. Der Schwerpunkt liegt nunmehr auf den „Partikularsphären“²⁸⁰, deren Grenzen die gemeinsame Lebenswelt der gesellschaftlich organisierten Individuen bestimmen:

„Unser Geschlecht zerfällt in Haufen: Völker, Städte, Familien, die alle schon näher in Einem Kreise der Empfindung, Einem Himmelsstrich, Einer Lebensweise leben. Söhne Eines Stammvaters, von gleicherer Organisation, also auch von ähnlicherer Denkart. Wie verschieden ist die Welt, worinn der Araber und Grönländer, der weiche Indianer und Felsharte Eskimaux lebet! wie verschieden ihre Bildung, Speise, Erziehung, die ersten Eindrücke, die sie empfangen, ihr innerer Bau der Empfindung! und auf ihm ruhet der Bau der Gedanken, und beider Abdruck, die Sprache“²⁸¹.

²⁷⁷ Dobbek 1969: *Weltbild*, 32. Eichendorff hat Mitte des 19. Jahrhunderts Herder eine Sichtweise attestiert, in der das Christentum nur noch „ein vorübergehendes Durchgangsmoment ausmacht“ (Eichendorff 1990: *Werke* Bd. 6, 532, vgl. 1045).

²⁷⁸ Graf 1994: *Das Recht auf Eigensinn*, 70.

²⁷⁹ Olender 1995: *Die Sprachen des Paradieses*, 55. Zur Frage des Absolutheitsanspruchs des Christentums bei Herder vgl. auch Bunge 1996: *Herder's Historical View of Religion*.

²⁸⁰ FA 4, 1121 [1774].

²⁸¹ SW 8, 302 [1775], vgl. in der Druckfassung von 1778: FA 4, 368ff.

Herder bindet die „Lebens- und Empfindungsweise“, sowie die jener „entsprechenden Gedanken“ und damit auch „die Religion und Moral der Völker“ auf ihren unmittelbaren Lebensraum zurück: „rauhe[...] Gegenden“ bilden demnach Kulturen aus, die einer von anderen Einflüssen geprägten Sichtweise „allemal wild“ erscheinen²⁸². In der Druckfassung nimmt sich diese These, nach der „die Denkart des Volks“ als „Tochter“ der Lebenswelt zur ethnologischen und historischen „Zeugin“ für deren Einfluss wird, wie folgt aus:

„Wie *einzelne Menschen*, so sind noch mehr *Familien* und *Völker* von einander verschieden: nach dem Kreise ihrer Empfindungs- richtet sich auch ihre Denkart. Söhne eines Stammvaters von gleicherer Organisation in Einerlei Welt und Klima müssen einander ähnlicher denken, als Antipoden an Sitte und Empfindung“.

Für Herder ist „die ganze Erdkugel davon Zeuge“, und er verweist darauf, dass „wir schon einige gute Sammlungen über den verschiedenen *Geist* der Völker aus ihrem *Empfindungs-* und *Lebenskreise* haben. Ich wollte, wir hätten Eine ohne alle Hypothesen, und, so viel möglich, voll geprüfter Wahrheit“²⁸³. Dieser pauschale Hinweis bezieht sich, ohne mit näheren Angaben versehen zu sein, auf die Schilderungen der Sitten, der Gesetze und des ‚Geistes‘ fremder Völker durch die im 18. Jahrhundert in großer Zahl erscheinenden Reise- und Missionsberichte, sowie auf das aus diesen Quellen schöpfende und an Montesquieu und Voltaire anschließende neue geschichtsphilosophische Genre²⁸⁴, schließlich auf Völkergeschichten, wie sie die vielbändige *Universal History from the Earliest Account of Time to the Present* bot, die ab 1736 in London zu erscheinen begann, in der Folge in ganz Europa übersetzt, bearbeitet, ergänzt und fortgeführt wurde und die somit durchaus auch als gesamteuropäisches Projekt gelten kann (wobei der europäische Charakter nicht zuletzt darin bestand, dass der spezifisch britische Standpunkt einiger

²⁸² SW 8, 302 [1775].

²⁸³ FA 4, 368 [1778].

²⁸⁴ Herder konnte hier etwa – neben Montesquieus *De l'esprit des lois* und Voltaires *Essai sur les mœurs* – an Raynals (und Diderots) *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) denken. Die Bedeutung Raynals für Herders Geschichtsphilosophie seit den 1770er Jahren und bereits für die Entstehung von *Auch eine Philosophie* hat Wolfgang Proß mehrfach betont: vgl. etwa WP 1, 850, bzw. die Anmerkungen zu den *Ideen* in WP 3/2, passim (vgl. ebd., 956f, das Register). – Zu Herders detaillierter Kenntnis der zeitgenössischen Reiseliteratur liegen einige Studien vor, die sich zumeist auf die Quellen der *Ideen* beziehen, siehe z.B. Peitsch 2001: *Deutsche Peripherie und*

Bände in fremdsprachigen Adaptionen durch eine dem jeweiligen nationalen Blickwinkel besser entsprechende Sichtweise ersetzt wurde)²⁸⁵. Die von Herder hervorgehobenen Defizite dieser die europäische Expansion widerspiegelnden Literatur erklären sich aus der von Herder gewählten Hinsicht gleichsam von selbst, denn die Verschiedenheit und das gegenseitige Missverstehen der Kulturen – er nennt als paradigmatische Paare Europa und das ‚Morgenland‘, aber auch Japan und China – ergeben sich nach Herder ja gerade aus den Unterschieden der das Erkennen und Empfinden prägenden Lebenswelt.

Jeder Kulturkontakt bleibt dieser prinzipiellen Problematik unterworfen, wie Herder mit Blick auf das europäische Missionswesen herausstellt, wodurch er zugleich das zuvor, wie gezeigt, implizit angeschnittene Thema des christlichen Universalismus wieder aufgreift und die Ausbreitungstendenz der europäischen Wissenschafts- und Religionskultur thematisiert, die einem „träge[n] Morgenländer“ unverständlich erscheinen müsse. Das Christentum ist in dieser Hinsicht nicht mehr als eine „Nordische[...] Sekte“: „Wie wenig richten die Missionarien in allen Indien aus, und wie sehr scheints andre Pflanze, wenn sie den Baum ihres Erkenntnißes auf andre Empfindungen und Reize gründen“. In China hätte z.B. das Christentum erst „Sinismus und Confucianismus werden müssen, um nur zu ihrer Sprache, zu ihrem Verständniß, zu ihrer Empfindung zu gelangen“²⁸⁶. Empfindungen und Gedanken, sowie ihre Repräsentation in der Sprache, bilden für Herder einen „Zauberkreis“ bzw. eine „Zauberwelt“, in die ein „Idiotismus“ aus einem anderen Kulturkreis nicht einfach zu übertragen sei²⁸⁷. Das christliche Missionswesen trägt damit aus Herders Sicht nach wie vor Züge einer

europäisches Zentrum?, Jäger 1986: *Herder als Leser von Reiseliteratur*, und Broce 1986: *Herder and Ethnography*.

²⁸⁵ Vgl. dazu Abbattista 2001: *The English "Universal History"*. Zu der ab 1744 von S. J. Baumgarten veranstalteten deutschen Übersetzung, der sog. ‚Hallischen Weltgeschichte‘, vgl. van der Zande 1992: *Popular Philosophy and the History of Mankind*, 42ff, sowie die Auszüge aus der Vorrede Baumgartens zum ersten Band in Blanke / Fleischer (Hg.) 1990: *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, Bd. 1, 174ff. Noch Ranke hat in der Vorrede zu seiner *Weltgeschichte* die große historische Bedeutung dieser Sammlung von Völkergeschichten hervorgehoben (Ranke o. J.: *Weltgeschichte*, Bd. 1, 5).

²⁸⁶ SW 8, 302 [1775]; vgl. auch FA 4, 368f [1778].

²⁸⁷ SW 8, 303. Der Ausdruck „Idiotismus“ wird von Herder häufig zur Bezeichnung individueller oder gruppenspezifischer Eigentümlichkeiten vor allem (aber nicht nur) sprachlicher Art gewählt; vgl etwa in der zweiten Auflage der ersten Sammlung der *Fragmente Über die neuere deutsche Literatur* (1768), das Kapitel über die „Idiotismen“ der Nationalsprachen (FA 1, 584ff).

gewalttätigen Zwangstaufe, wobei er auch die historische Christianisierung Europas selbst nicht ausschließt. Wenn Herder die Einführung des „Priester-Christenthum[s]“, die in „grosse[n] Gegenden [...] noch nicht verwunden“ sei, als einen solchen Zwangsakt beschreibt, so spielt er erneut deutlich auf die Trennung des universalen Gehalts der individuellen ‚Religion Christi‘ von der real existierenden, vor allem durch das Papsttum repräsentierten christlichen Kirche an²⁸⁸. In allgemeiner Hinsicht geht es Herder hier um die Kritik des von ihm als eine Form geistig-seelischen Imperialismus‘ gekennzeichneten Expansionsstrebens einer bestimmten – nämlich der eigenen – partikularen Kultur, der es darum zu tun ist, einer „Nation von ganz andern Empfindungen, Begriffen und Vorstellungsarten [...] auf Einmal das Resultat einer fremden feinen Denkart, Philosophie und Gefühlsweise aufzudringen“, und die dadurch den anthropologischen Grundsatz missachtet, dass das Denken eine Entsprechung und sinnliche Grundlage im Empfinden und in der ganzen Lebenswelt des Individuums haben müsse:

„Für ein sinnliches Volk ist die Sprache der Abstraktion eine ganz neue Welt und Sprache. Erkenntniße sind des Namens nicht werth, wenn uns die Empfindungen mangeln, aus denen sie wurden, und die sie noch immer in ihrem Schooße, nur geheim, enthalten“²⁸⁹.

Über die Unterscheidung ‚sinnlicher‘ und ‚unsinnlicher‘, abstrakt denkender Völker hinaus versucht sich Herder in dem Text von 1775 jedoch nicht an einer ethnologischen Typologie des Erkennens und Empfindens. Eine solche Typologie liegt nach Herder (noch?) außerhalb des eingeschränkten Erkenntnisbereiches des Menschen. Der Allblick bleibt, wie in der Bückeburger Geschichtsphilosophie, einer göttlichen Perspektive vorbehalten, der sich der Mensch nur annähern kann:

„Die Denkart verschiedner Völker zu scheiden, sie nach Proben ihrer Empfindungen und Lebensweise zu forschen, zu vergleichen, zu charakterisiren ist ein Blick, des wahren Weltweisen würdig; der Weltweise ist aber allein Gott. Er übersieht die Farbenreiche Charte des Menschlichen Herzens und Geistes. Wir sammeln Fragmente dazu, die noch immer auf Berichtigung, Vermehrung und den Vorurtheilsfreien hellen beugsamen

²⁸⁸ SW 8, 303 [1775]. Herder erklärt sich hier nicht weiter, doch dürfte mit den ‚grossen Gegenden‘ wohl das katholische, auf das Papsttum ausgerichtete Europa gemeint sein, das sich der Reformation verweigert hat. Graf 1994: *Das Recht auf Eigensinn*, 73, identifiziert Herders ‚kulturchristlichen Universalismus‘ mit einem „protestantisch spiritualisierten Integrationskonzept“, das im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirchenhierarchie steht.

Geist warten der jeder Nation ihren Himmel von Erkenntniß über ihrem duftenden Erdstrich von Empfindungen finde“²⁹⁰.

Herder deutet hier also durchaus die Möglichkeit eines Erkenntnisfortschrittes hin zu einer Völker- bzw. Menschheitsgeschichte der Empfindungs- und Denkweisen an, die man mit einem modernen Begriff wohl als Mentalitätengeschichte im Rahmen einer Historischen Anthropologie und Ethnologie bezeichnen könnte. Die große Bedeutung, die Herder Reiseberichten, Beschreibungen und Geschichten außereuropäischer Völker stets zugeschrieben hat, insofern diese Berichte die „Menschheit“ – nach der oben zitierten Forderung – zum „Maas“ nehmen²⁹¹, ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

Der Grundsatz, dass die Abstraktionen des Denkens in der Wahrnehmungs- und Empfindungsweise der Individuen, also in den Modi ihrer Welterfassung einen Widerhall finden müssen, beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Völkern, sondern auch auf die verschiedenen Kulturen innerhalb der modernen Gesellschaft, die durch die Grundsituation einer von den sinnlichen Empfindungen entfremdeten Erkenntnisweise gekennzeichnet ist. Die ‚sinnlichen Völker‘ fremder Kulturen finden nach Herder im modernen Europa ihre Entsprechung in den verschiedenen „Gattungen des Volks“ – eine Sichtweise, die sich im Ansatz von Herders Projekt widerspiegelt, die ‚Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher‘ zu machen, indem das Denken auf die anthropologischen und lebensweltlichen Grundgegebenheiten rückgebunden wird²⁹². Das dies in seiner Gegenwart nicht der Fall ist, liegt nicht zuletzt, so Herder in der Fassung von 1775, an der Tradierung „von Abstraktionen, die wir uns nicht selbst miterfanden. Wir sprechen nach, ohne zu verstehen oder verändern und verwandeln in den Geist unsrer Empfindungen, daß *uns*

²⁸⁹ SW 8, 303 [1775]; vgl. auch FA 4, 368 [1778].

²⁹⁰ SW 8, 303 [1775].

²⁹¹ SW 8, 295. Cf. dazu die Diskussion der europäischen Reiseberichte bzw. einer „Naturgeschichte der Menschheit“ in der 10. Sammlung der *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1797), vgl. etwa FA 7, 701: „Zu dieser Anerkennung der Menschheit im Menschen führen treue Reisebeschreibungen viel sicherer als Systeme“.

²⁹² Vgl. oben Kap. 2 zur Abhandlung von 1765 <Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann>, das Zitat FA 1, 103.

einigermaßen Erkenntnis werde“²⁹³. Historischer Wandel geschieht jedoch genau dann, wenn ein solches assimilierendes ‚Verändern und Verwandeln‘ eigener Traditionen und Sinnkonzepte oder auch fremder Einflüsse stattfindet. Damit ist bereits recht genau der Gegenstand der dritten, historischen Hinsicht auf das Erkennen und Empfinden angesprochen, denn Herder hat überhaupt den „Kern aller Geschichte“ und den „Hauptzweck“ der „Geschichte des Menschlichen Geschlechts oder der Kräfte der Menschheit“ darin gesehen, „die Veränderung, Fortgang oder Abnahme, menschlicher Gedanken, Neigungen, Sitten und dergleichen durch alle Völker und Zeiten zu verfolgen“²⁹⁴.

3.4.3 Historische Hinsicht

„Eine Nation verändert sich an Erkenntnis, zurück oder fürder schreitend, nach dem sich der Kreis ihrer Empfindungen ändert“: mit dieser Maxime eröffnet Herder in der Fassung von 1775 seine *historische* Hinsicht auf den Zusammenhang des Erkennens und Empfindens. Der „Fort- und Umlauf im Reiche der Geister, der unsichtbaren Kräfte und Begierden“ markiert, so Herder mit einem Hinweis auf die Veränderungen in „Deutschland“ seit Karl dem Großen und in Rom seit seiner Begründung, die „größte Veränderung in der Welt“²⁹⁵. Dieser „*Fort- und Umlauf*“, so ergänzt Herder in der Druckfassung, vollzieht sich „nach *veränderten Empfindungen, Bedürfnissen und Situationen*“, und ist Gegenstand der „Geschichte der Völker“²⁹⁶.

Historische Epochen sind nach Herder gekennzeichnet durch Sinnkonzepte und Denkstile, die in bestimmte Gefühlskulturen und Wahrnehmungsmuster eingebettet sind. Einmal mehr verwendet er hier den Begriff der Sphäre: „Jedes Zeitalter hat seine Lieblingsempfindungen, mithin seine geläufige Gedankensphäre: es wird eine Denkart, wie eine Kleidertracht, Mode“. Geschichtlicher Wandel, gleich ob Fortschritt oder Rückschritt, ist in diesem Modell gleichbedeutend mit der Veränderung dieser Sphäre, wodurch zugleich die menschlichen Gestaltungschancen der Geschichte definiert werden:

„Verändere die Empfindungen, die Gewohnheiten, die äußere und innere Lebensweise einer Nation und du hast ihre Seele geändert. [...] Wer in die

²⁹³ SW 8, 303 [1775].

²⁹⁴ FA 9/2, 242 <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau, 1772>.

²⁹⁵ SW 8, 304 [1775].

²⁹⁶ FA 4, 369 [1778].

Erkenntniße einer Nation aufs tiefste wirken will, bemächte sich ihrer
Empfindung: er lenke diese und jene werden folgen“²⁹⁷.

Es ist charakteristisch für Herder, der sich in seinem Reisejournal in die Rolle eines Reformators Livlands und gar des ganzen Zarenreiches imaginiert hatte²⁹⁸, dass er diese Frage mit Hinblick auf die Einwirkungsmöglichkeiten großer Persönlichkeiten auf den Verlauf der Geschichte diskutiert. Dieser vollzieht sich demnach zwar vor allem durch solche außerordentliche Menschen, ist aber auch ihnen nicht verfügbar oder von ihnen planbar. Anders als in der Fassung von 1775 bemühte Herder in der Druckfassung zur Erklärung der geschichtsverändernden Rolle einzelner Menschen die Vorsehung: „Da die Vorsehung indes nie ohne Mittel handelt: so sind eben auch zu dieser »*Umbildung der Kenntnisse durch Empfindungen*« Menschen die edelsten Werkzeuge“. Diese ‚Werkzeuge der Vorsehung‘ wagen sich, so Herder, vor „zur Wurzel der Empfindung, dem Herzen, der Lebensweise“ und bewirken auf dieser basalen Ebene des Lebens tiefgreifende, langsam ablaufende Veränderungsprozesse. Zur Illustration dieser Wirkungsweise greift Herder zu einem Äsopischen Bild: das tiefe Graben nach den Wurzeln wirft die Erde auf, „und die reiche Ernte auf dem umwühlten Acker wuchs von selbst“²⁹⁹. Bezeichnenderweise wählt Herder gegen Ende der Fassung von 1775 dasselbe Bild, um seinen eigenen Wirkungsanspruch zu explizieren³⁰⁰. Er charakterisiert also den historischen Wandel der Empfindungs-, Lebens- und Denkweise als einen von Menschen gemachten und folglich kontingenten und langwierigen Prozess, dessen Wirkungen häufig von indirekter und anonymer Art seien:

²⁹⁷ SW 8, 304 [1775].

²⁹⁸ FA 9/2, 28f und 74. Vgl. dazu Wisbert 1987: *Das Bildungsdenken des jungen Herder*, 145ff, Rieck 1984: *Aufklärerische Reformprogrammatik in Herders Reisejournal*, sowie zum Hintergrund Graubner 1994: *Spätaufklärer im aufgeklärten Riga*. Mit Herders russischen Aspirationen in diesem Zusammenhang hat sich Günter Arnold in einer Reihe von Beiträgen beschäftigt, vgl. Arnold 1997: *Riga, Livland und Russland*, sowie ders. 1997: *Katharinas II. Große Kommission*.

²⁹⁹ FA 4, 369 [1778]. Herder nennt als historisches Beispiel in diesem Zusammenhang „Bako“ und sein Forschen nach den „ersten Begriffe[n]“ und der „Natur“ (ebd., bzw. SW 8, 304). Herder lässt dabei offen, ob er hier an Roger Bacon (1214-1294) oder Francis Bacon (1561-1626) denkt; das wenige Gesagte trifft letztlich auf beide Vordenker einer auf Erfahrungen beruhenden Wissenschaft zu. Der von Herder häufiger – und meist ohne Vornamen – Genannte ist Francis Bacon (vgl. FA 4, 364, das Zitat aus dessen Abhandlung *De veritate*), doch führt Herder in ganz ähnlichem Kontext in *Auch eine Philosophie* den von ihm ebenfalls hochgeschätzten (vgl. auch FA 6, 895f) Naturphilosophen des 13. Jahrhunderts in der Reihe „Luther! Roger Baco, Galilei, Cartes, Leibnitz“ an (FA 4, 59).

„Die größten Wahrheiten oder die ärgsten Lügen, die erhabensten Erkenntniße und scheußlichsten Irrthümer eines Volks, eines Menschen, eines Menschengeschlechts wachsen aus Samenkörnern die gemeiniglich nicht dafür erkannt werden, werden von Einflüssen genährt, die man oft gerade für das Gegentheil deßen hält, was sie sind und würden“³⁰¹.

Kontingenz und *longue durée* kennzeichnen also die reformatorischen Wirkungsmöglichkeiten der großen historischen Persönlichkeit: „Es ist alte, ewige Bemerkung, daß die großen Beßerer der Welt nicht so gleich wirkten, und immer um so weniger, als ihre Empfindung- und Gedankensphäre dem Jahrhunderte zu weit oder zu fern war“³⁰². Als Beispiele solcher Persönlichkeiten nennt Herder aus der alten Geschichte „Dichter, Weise, Gesetzgeber, Heerführer, Redner und endlich insonderheit die meistens all dieses waren, Religionsschöpfer und Propheten“³⁰³, und – in der Fassung von 1775 – aus der noch unabgeschlossenen Moderne Descartes und Newton:

„Sie breiteten ein neues Medium von Gedanken, Schriftsteller andrer Art von Empfindungen aus: kann diese Zeit nicht, die Nachwelt wird es schon faßen. Kein Gedanke, keine Empfindung war je auf der Welt vergebens. Was Wahrheit ist, hängt mit dem Sensorium der Schöpfung, dem grossen Geiste zusammen, der ganz Wahrheit ist und in dessen Händen nichts umkommt. Aus jeder gepflanzten tiefen Empfindung wird blühendes [sic] Erkenntniß“³⁰⁴.

Die gottvertrauende Überzeugung, dass menschliches Fühlen, Denken und Handeln sich in dem großen, verketteten Zusammenhang der Geschichte nicht verliert, sich also – mit dem späten Kant zu sprechen – gleichsam nicht mehr vergisst³⁰⁵, stellt für Herder auf einer ganz persönlichen Ebene die Voraussetzung für das eigene, über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft bezogene Wirken dar. In Auseinandersetzung mit der unübersichtlichen und entfremdeten Situation der Moderne arbeitet sich nicht zuletzt der dritte

³⁰⁰ Vgl. SW 8, 332 [1775]: „[...] welch ein Feld! Wir gruben in den Abgrund, dass ein Andrer ein andermal droben ernte!“.

³⁰¹ SW 8, 304 [1775]; siehe auch die fast gleichlautende Formulierung 1778: FA 4, 369. In *Auch eine Philosophie* hatte Herder die Samenkorn-Metapher bereits ebenfalls im Zusammenhang nach der Frage des Wirkens in der Geschichte verwendet, s.u. Anm. 514.

³⁰² SW 8, 305 [1775]; vgl. die fast gleichlautende Formulierung 1778: FA 4, 370.

³⁰³ SW 8, 304 [1775]. 1778 lautet die Reihung „Dichter oder Weise, Gesetzgeber oder Heerführer, Religionsstifter oder Demagogen, sie trafen das Herz und damit wirkten sie auf Ideen“ (FA 4, 369).

³⁰⁴ SW 8, 305 [1775]; vgl. die Parallelstelle der Druckfassung 1778, in der jedoch der Hinweis auf Descartes und Newton fehlt: „Überhaupt war nie ein *wahrer* Gedanke und eine *gute* Empfindung verloren. Was wahr und gut ist, hängt mit dem Sensorium der Schöpfung, dem großen Geiste zusammen, an dessen Gewande nichts umkommt“ (FA 4, 371).

Abschnitt von *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* an dieser Perspektive ab. Während die Bückeburger Geschichtsphilosophie die Komplexität der modernen Welt als besondere Erschwernis des reformatorischen Handelns in der Gegenwart herausarbeitet, betont Herder in der zweiten Fassung *Vom Erkennen und Empfinden* einen anderen, psychologischen Aspekt, der die Rolle des menscheitsgeschichtlichen Reformators als prekär kennzeichnet: nämlich die Widerstände, ja den „geheime[n] Haß“³⁰⁶, den der auf sich zieht, der sich an die Veränderung tradierter, in der Empfindungswelt eingewurzelter Wahrnehmungsweisen und verinnerlichter Sinnkonzepte begibt und – aus der Sicht der Gesellschaft gesprochen – „Theile unsres Daseyns, unsre liebsten Empfindungen“ angreift, „mit denen wir so wohl sind“³⁰⁷, und also den innersten Kern der Lebensführung in Frage stellt. In der Perzeption der betroffenen Gesellschaftsschichten oder auch ganzer Völker wird der „Arzt, der Uebel heilen will“, damit zu einem „Feind“, einem „Verräther der Menschheit“ und „Mörder unsrer Lebensart“³⁰⁸, wobei Herder als paradigmatisches Beispiel das Schicksal des Sokrates nennt.

Die Passagen der Abhandlung von 1775 und 1778, in denen Herder seine historische Hinsicht auf das Erkennen und Empfinden skizziert, berühren wesentliche Punkte seines Geschichtsdenken überhaupt, wie sie sowohl im Bückeburger Großessay, als auch in späteren geschichtsphilosophischen Texten Herders immer wieder eine Rolle spielen. Herder proklamiert zum einen eine Hinsicht auf die Geschichte, die sich als ein auf der Anthropologie als Basiswissenschaft aufruhender mentalitätsgeschichtlicher Ansatz beschreiben lässt, der Elemente einer ethnologisch informierten Sozialpsychologie enthält. Noch die Vorlesung *Über Wahn und Wahnsinn der Menschen* von 1794 behält diese Hinsicht bei, die Herder – anknüpfend an Jakob Wegelins *Briefe über den Wert der Geschichte* von 1783 – auch in einer „*Geschichte der Meinungen, der praktischen Grundsätze der Völker*, wie sie hie und da herrschten, sich vererbten und im Stillen die größten Folgen

³⁰⁵ Vgl. Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 149.

³⁰⁶ SW 8, 304 [1775].

³⁰⁷ SW 8, 305 [1775].

³⁰⁸ SW 8, 304f [1775].

erzeugten“, als dem eigentlichen „Schlüssel zur Tatengeschichte“, durchgeführt sehen wollte³⁰⁹.

Zum anderen versucht Herder die geschichtsprägende Rolle großer Persönlichkeiten in diesen Ansatz zu integrieren. Seine überaus zeittypischen persönlichen Aspirationen als Aufklärer und seine auf praktische Wirksamkeit und Tätigkeit – kurz: auf Bildung – ausgerichtete philosophische Grundeinstellung schlagen sich hier deutlich nieder. Der einzelne Mensch kann demnach durchaus den Verlauf der Geschichte beeinflussen, indem er zu einer Veränderung des lebensweltlichen Koordinatensystems einer Gesellschaft beiträgt, was freilich nach Herder meist nur über Umwege, gegen Widerstände und häufig in anonymer Wirkung geschieht – eine Hinsicht, die er 1791 in einer Vorlesung *Über die menschliche Unsterblichkeit* vor der Weimarer Freitagsgesellschaft weiter vertieft hat³¹⁰. Historischer Wandel wird dementsprechend als eine tiefgreifende, meist langfristige und durch einen kontingenten Verlauf gekennzeichnete Veränderung der Modi des Erkennens und Empfindens verstanden. Wie bereits die menschheitliche und die soziokulturelle Hinsicht führt also auch die historische Betrachtungsweise immer wieder auf die psychologische Ebene des Denkens und Fühlens des gesellschaftlich organisierten Individuums zurück, die Herder in seiner vierten Hinsicht auf das Erkennen und Empfinden behandelt.

3.4.4 Individualpsychologische Hinsicht

Die vierte Hinsicht, unter der Herder den ‚wechselseitigen Einfluß‘ des Erkennens und Empfindens und die ‚Abhängigkeit beider Kräfte von einander‘ behandelt, ist die der *Individualität*. „Wenn keine zwei Dinge in der Welt gleich sind, so sind gewiß auch keine zwei Seelen“, proklamiert Herder 1774 einen bereits im vierten *Kritischen Wäldchen* gefassten Gedanken³¹¹, und auch

³⁰⁹ Das Zitat stammt aus dem 58. *Humanitätsbrief* (FA 7, 339). Der Hinweis auf Wegelin ebd., 339f. Die Vorlesung *Über Wahn und Wahnsinn der Menschen* findet sich im 46. *Humanitätsbrief* (ebd., 244ff). Herder hatte ursprünglich geplant (vgl. SW 18, 564f), diesem Text einen thematisch verwandten Auszug aus dem historischen Hauptwerk des Berliner Akademiemitgliedes folgen zu lassen; vorgesehen war dabei der 13. Brief „*Von dem Wahnsinne des Volks*“ aus: Wegelin 1981: *Briefe über den Wert der Geschichte* (1783), 151ff, vgl. bereits ebd., 138ff über die „Verblendungen des Volks“.

³¹⁰ Vgl. FA 8, 203ff (*Über die menschliche Unsterblichkeit*, 1791), vgl. besonders die *Nachschrift* ebd., 213ff.

³¹¹ Vgl. FA 4, 1112 [1774] bzw. FA 2, 273f: „Wenn keine Menschliche Seele mit der andern völlig dieselbe ist: so ist auch bei ihren Wesen vielleicht auch eine unendlich veränderte und

die zweite Fassung von 1775 hält an dieser Sichtweise fest: „Keine zwei Dinge in der Welt sind einander gleich, geschweige so ein künstliches unendlich vielfaches Gebäude als der Mensch ist“³¹². Die Tatsache, „daß Menschen auf so verschiedene Weisen denken und empfinden“, ergibt sich im Rahmen von Herders physiologischer Psychologie bereits aus der unikalten Leiblichkeit jedes einzelnen Individuums:

„So wenig aber zwei Menschliche Angesichte, zwei Körper einander gleich sind: so wenig könnens zwo Seelen sein, die hinter so verschiedenen Organen und Symbolen des Weltalls lauschen. Der tiefste Grund der Empfindungen ist allemal individuell; er liegt aber auch so tief, daß er nicht mitgeteilt werden kann noch soll. Er ist das innigste Gewebe meiner einzelnen Hülle – wer weiß und solls wissen, wie sich meine Seele in ihm fühle? Auch der dunkelste Grund der Sensationen ist ganz einzeln, wie man, meistens nur im Übermaß der Leidenschaft und Narrheit, aus sehr sonderbaren Fällen siehet“³¹³.

Jedes Individuum erschließt sich durch seine Sinne und Seelenkräfte somit auf eine je einzigartige, physiologisch vorgeformte Weise die es umgebende Welt; es lebt, so ergänzt Herder 1775 den eben zitierten Gedanken der ersten Fassung, „im Element *seiner* Empfindung“³¹⁴. Was immer die Seele wahrnimmt: „sie analysiert in die Gestalt ihres Wesens“, d. h. sie verwandelt sich die Außenwelt auf ihre spezifische Weise assimilatorisch als „Bild“ an:

„Wie sich also die Gestalt der Seele formt, so fängt sie auch an über die äußern Vorstellungen zu herrschen, gibt der Aufmerksamkeit Richtung, diesem Bilde ihrer Natur gemäß Innigkeit und Tiefe, jenem Ausbreitung, Dauer, Fülle. Sie und was sie zu Sich rechnet, Leidenschaft oder Vernunft, gibt dem ganzen Horizonte unsrer Empfindungen nach ihrem Augpunkte

modifizierte Mischung von Kräften möglich, die noch alle zu ihrer Summe eine gleiche Anzahl von Realität haben können. Diese innere Verschiedenheit wäre es alsdenn, die sich nachher durch den der Seele Harmonisch gebildeten Körper das ganze Leben hin äußert, da bei diesem der Körper über die Seele, bei jenem die Seele über den Körper, bei diesem *der* Sinn über jenen, bei einem andern *die* Kraft über eine andre herrscht. Auch in der ästhetischen Natur ist also die unendliche Mischung und innere Verschiedenheit möglich, die die Schöpfung im Bau aller Wesen bewiesen“ (*Viertes kritisches Wäldchen*, 1769).

³¹² SW 8, 314 [1775]; ähnlich die Druckfassung 1778: FA 4, 341. Vgl. ganz ähnlich auch *Ideen* II, 1785, Buch 7/I, 251: „Sind in der Natur keine zwei Blätter eines Baumes einander gleich: so sind noch weniger zwei Menschengesichte und zwei menschliche Organisationen. Welcher unendlichen Verschiedenheit ist unser kunstreiche Bau fähig!“. Vgl. ebd., 251f, die Bezugnahme auf Hallers Vorrede zu Buffons *Allgemeiner Historie der Natur* (1752); dazu den Kommentar in WP 3/2, 416. Auch in den *Ideen* wird Herders an Haller geschulte Verankerung des Individualitätspostulats in der Psychophysiologie deutlich.

³¹³ FA 4, 1116 [1774].

³¹⁴ SW 8, 306 [1775].

Farbe, Umkreis und Höhe. Wir leben immer in einer Welt, die wir uns selbst bilden“³¹⁵.

Ähnlich wie Johann Martin Chladenius, der in seiner *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* von 1752 den „Sehepunckt“ jedes Beobachters – mithin auch des Historikers – unter anderem vom „Zustand der Seele“ und vom „Zustand der Sinne“ her definierte, und sich dabei auf Leibniz’ „Metaphysick und Psychologie“ bezog³¹⁶, sieht Herder hier den Zugriff auf die Welt durch den besonderen „Augpunkt[...]“ oder auch „Sehpunkt“ der menschlichen Seele bestimmt³¹⁷. Während Chladenius jedoch stärker auf die von Tag zu Tag sich ändernde „Gemüthsverfassung“ und auf den „Sehepunckt der Taurigen und der Frölichen“ rekurrierte³¹⁸, geht es Herder mehr um eine grundsätzliche psychophysische Prägung der Weltsicht, gleichsam um eine Disposition des Wahrnehmens, die sich in den Prozess des Sinnbildens einschreibt. In seiner späteren Abhandlung *Über Bild, Dichtung und Fabel* von 1787 hat Herder

³¹⁵ FA 4, 1112 [1774].

³¹⁶ Chladenius 1990: *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752), 239 bzw. 242. Zum „Sehe-Punckt“ vgl. bereits seine frühere Einleitung in die Auslegungslehre: Chladenius 1990: *Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher* (1742), 217ff. Zu Chladenius’ Hermeneutik vgl. Lau 1999: *Erzählen und Verstehen*, 41ff, zum „Sehepunkt“ und dem Anknüpfen an Leibniz ebd., 56ff.

³¹⁷ Vgl. zum „Augpunkt“ die eben zitierte Stelle in FA 4, 1112 [1774], zum „Sehpunkt“ SW 8, 287 und 288 [1775]. Vom *Sehepunkt* hat Herder bereits 1770/72 in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* gesprochen (vgl. FA 1, 722 bzw. 792). In einem frühen Aphorismus hat er die „Hermeneutik [...] als Sache des Augenpunkts“ (SW 32, 200) definiert. Noch im 58. *Humanitätsbrief* kommt er im Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung auf den „Augpunkt“ zurück (FA 7, 340). Zum Perspektivismus bei Herder cf. Lau 1999: *Erzählen und Verstehen*, 122ff, wobei Lau darauf hinweist, dass direkte Bezugnahmen auf Chladenius sich bei Herder nicht finden, dieser aber möglicherweise über Hamann mit dessen Begriff und Konzept des *Sehepunkts* bekannt geworden sei, etwa durch Hamanns *Aesthetica in nuce* von 1762 (Hamann 1994: *Ausgewählte Schriften*, 18). Der Begriff *Sehepunkt* findet sich allerdings auch in der von Herder rezensierten Kant-Schrift *Träume eines Geistersehers* von 1766 (Kant 1968: *Werke*, Bd. 2, 955; Herders Rezension in FA 8, 1071ff). Auch in den Herder höchst geläufigen Schriften Winckelmanns und Lessings über die Kunst des Altertums ist vom „Sehepunkt“ bzw. „Augenpunkt“ die Rede: vgl. Winckelmann 1986: *Werke*, 26 und 35, bzw. Lessing 1996: *Werke* Bd. 6, 55 und 128. Herder hat sich seit seinem <Älteren Kritischen Wäldchen> von 1767/68 und seit dem Lessings *Laokoon* gewidmeten *Ersten Wäldchen* von 1769 (FA 2, 11ff bzw. 57ff) immer wieder mit beiden Autoren beschäftigt. Wichtiger als Chladenius dürfte für Herders Beschäftigung mit der Standortbindung des Historikers im ‚deutschen Livius‘ Johann Christoph Gatterers gewesen sein: vgl. Gatterer 1990: *Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtschreibers* (1768). Siehe dazu auch Herders Entwurf eines offenen Briefes an Gatterer, den Regine Otto 1990 erstmals veröffentlicht hat, und in dem es Herder nicht zuletzt um Fragen des ‚Gesichtspunktes‘ ging und um das Problem, ob es in „Dingen der Geschichte“ noch einen gemeinsamen „sensus communis des Urteils“ gebe (SzL 2/I, 687: *An den Herrn Direktor der Historischen Gesellschaft in Göttingen*, 1769). Ralph Häfner hat in diesem Zusammenhang auf die große, aber noch weitgehend unerforschte Bedeutung Gatterers für Herders frühes Geschichtsdenken hingewiesen (Häfner 1995: *Herders Kulturentstehungslehre*, 175).

diese Disposition der Seele auch als ihre „*innere Gestalt* und *eigene Art*, oder gleichsam [...] den *Habitus unsrer Bilder-schaffenden Seelenkraft*“ gekennzeichnet³¹⁹.

Um diese ‚innere Gestalt‘ des Menschen als einem Erkenntnisgegenstand der Wissenschaften vom Menschen geht es Herder, wenn er sich mit der in der Leiblichkeit angelegten Individualität des Denkens und Fühlens beschäftigt. Das „Heiligste“ jeder Person ist für Herder ihre unverbrüchliche Eigenart, welche im Zusammenspiel mit der Eigenart anderer letztlich die große Verschiedenheit unter den Menschen konstituiert. Diese „innigste, individuellste Seite seiner [d. i. des Individuums, J.J.] Liebhabereien und Gefühle, seiner Einbildungen, geheimen Gedankenfahrt und Träume“ entzieht sich nach Herder jeder direkten Anschauung, sei es von außen durch Dritte, sei es durch die Selbstbeobachtung des Individuums. Der „tiefste Grund“ jedes Menschen „liegt so tief, daß er nicht mitgeteilt werden kann“. Wenn Herder also in der 1775er Fassung formuliert: „Durchschauten wir den ganzen menschlichen Körper in seinen geheimsten Empfindungen, Trieben und Reizen: wie würde der innere Mensch anschaulich!“, so formuliert er bewusst ein nicht einlösbares Desiderat³²⁰.

Jedes Verstehen der ‚innigsten Seite‘ des Menschen ist für Herder nur über die Interpretation von Lebensäußerungen hauptsächlich sprachlicher Art möglich, besonders über das interpretierende Studium introspektiver Selbstzeugnisse. Bereits in der Schrift von 1774 hat Herder eine neue Form literarischer Selbstbeschreibungen ins Spiel gebracht, von der solcher Erkenntnisgewinn zu erwarten sei, und die in der Konfrontation mit Individualität und Fremdheit auch einen Schlüssel zu einer erweiterten Selbsterkenntnis bereitstellen könnte:

„Würde jedermann die innigste Seite seiner Gefühle und Liebhabereien, seiner Träume, Einbildungen und Gedankenfahrten ausdrücken können: wir bekämen Sonderbarkeiten zu lesen und zu hören, die uns Ungeheuer dünkten, und sie sind doch wahr. Da wir in solchem Falle uns immer allein zur Regel nehmen, so verdammen wir jede Abweichung, die wir nicht aus

³¹⁸ Chladenius 1990: *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752), 241 bzw. 245.

³¹⁹ FA 4, 642 (*Über Bild, Dichtung und Fabel*, aus: *Zerstreute Blätter* III, 1787). Ebd. auch der Ausdruck „*Habitus unsrer Empfindungsweise*“.

³²⁰ SW 8, 305f [1775].

unserm Mechanismus erklären, ohne zu bedenken, mit wie ungleich weitern Kräften die Natur würke“³²¹.

Herder projiziert hier als Anschauungsmaterial für den Psychologen eine Form der Selbstanalyse, die in vielem an die Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit in seinem *Journal meiner Reise im Jahr 1769* erinnert. Schon in der zweiten Fassung, vor allem aber in der Druckfassung hat Herder diesen 1774 formulierten Ansatz mit einigen Überlegungen zur *Autobiographik* erheblich erweitert, die auch für sein historiographisches Denken bedeutsam geworden sind. Herders Perspektive ist in diesem Zusammenhang als die eines „philosophischen Anthropologen“ bezeichnet worden, der „nach Kenntnissen über das Gattungswesen Mensch“ strebt, „die in einem theoretischen Diskurs objektiviert werden können“:

„Der leitende Gesichtspunkt ist dabei nicht die Innenperspektive, unter der das Ich sich selbst erscheint, sondern die Außensicht auf den Akt der Selbstdarstellung, die den theoretisierenden Beobachter mehr erkennen läßt, als das Ich von sich weiß“³²².

Autobiographien produzieren nach der von Herder vertretenen Sichtweise gewissermaßen einen Informations- oder Sinnüberschuss, den sich der Anthropologe, der Psychologe und auch der Historiker zu Nutzen macht. Herder betont dies in der Druckfassung, wenn er schreibt, dass

„eine eigne Lebensbeschreibung den ganzen Mann auch von Seiten zeigt, von denen er sich eben nicht zeigen will, und man sieht aus Fällen der Art, daß Alles in der Natur ein Ganzes sei, daß man sich [...] vor sich selbst am wenigsten verleugnen könne“³²³.

Eine unfreiwillige Selbstentblößung geht folglich mit jeder introspektiv angelegten Selbstbeschreibung einher – eine Tatsache, die auch bei Herder daran ethische Zweifel aufkommen lässt, ob es aus Sicht des Schreibenden „gut und nützlich wäre, das tiefste Heiligtum in uns, das nur Gott und wir kennen

³²¹ FA 4, 1116 [1774]; vgl. die korrespondierenden Formulierungen in den Fassungen von 1775 (SW 8, 306) und 1778 (FA 4, 365).

³²² Moser 1996: *Der „Traum der schreibenden Person von ihr selbst“*, 46. Zum Autobiographik-Konzept Herders vgl. daneben die Arbeiten von Birgit Nübel (dies. 1994: *Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800*, 165ff, bzw. dies. 1994: *Menschliche Selbstbilder*), Goodman 1984: *Autobiographie und deutsche Nation*, Müller-Michaels 1996: *„For His Own Self-Formation“*, sowie die in einen größeren historiographischen Zusammenhang gestellten Ausführungen im zweiten Kapitel von Eppler 2003: *Empfindsame Geschichtsschreibung*.

³²³ FA 4, 342 [1778].

sollen, jedem Toren zu verraten“³²⁴. In jedem Fall erfordert dieser Akt der Selbstpreisgabe bestimmte Qualitäten der Persönlichkeit, die zumeist nur „Genies und Narren“³²⁵ eignen. Der allgemeine psychologische Erkenntnisgewinn, der durch eine solche gewagte Selbstdekuivierung ermöglicht wird, ist für Herder demgegenüber keinem Zweifel unterworfen:

„Hätte ein einzelner Mensch nun die Aufrichtigkeit und Treue, *sich selbst* zu zeichnen, ganz, wie er sich kennet und fühlet: hätte er Muts genug, in den tiefen Abgrund Platonischer Erinnerung hinein zu schauen, und sich nichts zu verschweigen: Mut genug, sich durch seinen ganzen belebten Bau, durch sein ganzes Leben zu verfolgen, mit allem, was ihm jeder Zeigefinger auf sein inneres Ich zuwinket; welche lebendige Physiognomik würde daraus werden, ohne Zweifel tiefer, als aus dem Umriß von Stirn und Nase. Kein Teil glaube ich, kein Glied wäre ohne Beitrag und Deutung“³²⁶.

Wenn „der treue Geschichtschreiber sein selbst“ seine Persönlichkeitsentwicklung in Form einer Individualgeschichte in diese Selbstbeschreibung einbezieht, so ergeben sich daraus für Herder zwangsläufig „lehrende Exemple“ für die Herausarbeitung allgemeiner Entwicklungsgesetzlichkeiten der Seelenkräfte, die wertvolle Konkretisierungen in einer Zeit leisten, in der „man sich und Alle Menschengeschichte in allgemeine Formeln und Wortnebel einhüllet“³²⁷. Die ‚Geschichtsschreibung seiner Selbst‘ stellt mit anderen Worten wichtiges empirisches Material für die Psychologie bereit, die als anthropologische Erfahrungswissenschaft wiederum auf die allgemeine Geschichtsschreibung des Menschen einwirkt. Selbst ‚einseitige‘ oder ‚flache‘ „Lebensbeschreibungen einzelner Menschen von sich“ halten wegen des erwähnten Sinnüberschusses laut Herder einen erheblichen Erkenntnisgewinn bereit, wenn man sie in psychologisch-anthropologischer Hinsicht liest. Dass

³²⁴ FA 4, 342 [1778]. Herder äußert ähnliche Zweifel auch in den beiden früheren Fassungen, vgl. ebd., 1116 [1774], bzw. SW 8, 306 [1775]. In seinen einleitenden Briefen zu Johann Georg Müllers *Bekenntnissen merkwürdiger Männer von sich selbst* (1. Bd., 1791) hat Herder grundsätzliche Bedenken noch stärker formuliert und sie ausdrücklich auf Lebensbeichten und Konfessionen à la Rousseau und auf die Schilderung mystisch-religiöser Erlebnisse bezogen (vgl. den zweifachen Abdruck der Einleitung in der Frankfurter Herder-Ausgabe: FA 8, 17ff bzw. FA 9/2, 631ff). Seine Zweifel beziehen sich dabei auf die prinzipiellen Schwierigkeiten einer auf Introspektion beruhenden Selbsterkenntnis; seine Hochschätzung der Autobiographien als Zeitdokumente und mentalitätsgeschichtliche Quellen bleibt davon jedoch unberührt (vgl. FA 8, 26ff bzw. FA 9/2, 646ff).

³²⁵ SW 8, 306 [1775].

³²⁶ FA 4, 341 [1778].

³²⁷ FA 4, 341f [1778].

Herder hier als Beispiele die Selbstzeugnisse der historischen Persönlichkeiten Augustinus, Petrarca, Montaigne und Hieronymus Cardanus anführt (sowie als Gegenbeispiel die Selbstdarstellung des Justus Lipsius im Stile einer Gelehrtenbiographie), zeigt, dass dieser Erkenntnisgewinn sich nicht allein auf die anthropologische Grundwissenschaft der „wahren Seelenlehre“³²⁸ beschränkt, sondern dass auch die „Menschengeschichte“ im engeren Sinne von der psychologisch informierten Lektüre solcher Individualgeschichten profitiert³²⁹.

Was oben im Zusammenhang mit der soziokulturellen und der historischen Hinsicht auf den Zusammenhang von Erkennen und Empfinden über Herders Ansätze einer Mentalitätsgeschichte gesagt wurde, trifft auch auf für seine individualpsychologische Hinsicht zu: auch hier geht es um das Erkennen des Zusammenspiels der Empfindungsweisen, Denkstile und Sinnbildungen im Prozess der menschlichen Welterfassung. An diesem historischen Erkenntniswert von Autobiographien als mentalitätsgeschichtlicher Quellengattung hat Herder stets festgehalten, wie ein Blick in seine Vorrede zum ersten Band der von seinem ‚Schüler‘ und Vertrauten Johann Georg Müller veranstalteten Sammlung *Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst* (1791) deutlich macht. Herder hat dort die „*Lebensbeschreibungen*, die merkwürdige Personen zu gewissen bestimmten Zwecken für andre von sich aufzeichnen“, nicht nur als „*Vermächtnisse der Sinnesart* denkwürdiger Personen“, sondern auch als einen „*Spiegel der Zeitumstände*“ und als eine Art Rechenschaftsbericht über die Errungenschaften und Versäumnisse „ihre[r] Zeit“ bezeichnet, und sie damit in psychologischer wie auch in historischer Hinsicht zu einer wichtigen Quellengattung erklärt. Ein Sammlung wie die des jüngeren Bruders des Schweizer Historikers Johannes von Müller stellt deshalb für Herder einen „vortreffliche[n] Beitrag zur *Geschichte der Menschheit*“ dar. Dieser Beitrag besteht nicht allein in der Bereitstellung von Fallstudien für die Psychologie und von Quellen für die Mentalitäts-, Kultur- und Geistesgeschichte, sondern auch in dem moraldidaktischen Gehalt für das

³²⁸ FA 4, 340 [1778]. – Die Hochschätzung der Autobiographie des italienischen Philosophen und Mathematikers Geronimo (Girolamo) Cardano (1501-1576) teilt Herder mit Lessing, vgl. dessen *Rettung des Hier. Cardanus* (1754) in Lessing 1996: *Werke* Bd. 7, 9ff; auf Lessings Text bezieht sich Herder noch in der *Adrastea* (FA 10, 459).

„Publikum“, das aus einem „solchen Werk“ erkennen könne, dass „unser Geschlecht [...] sich selbst das nächste sei, und sich selbst bearbeiten müsse, um aus und durch sich zu machen, was noch auf Erden geschehen soll“³³⁰. Die Lehre, die Herder aus dem psychohistorischen Genre der Selbstbiographik meint ziehen zu können, ist somit weniger die einer Handlungsanleitung in konkreten Situationen nach dem Topos der *historia magistra vitae*, als die viel grundsätzlichere Lehre von der Selbsterstellung des Menschen als Einzelwesen und der Menschheit als Gattung in Abhängigkeit von den jeweils individuellen Ort- und ‚Zeitumständen‘.

Herder hat sich in späteren Werken wiederholt mit der ‚Geschichtsschreibung seiner Selbst‘ beschäftigt. Mag man im Überblick auch

„eine Schwerpunktverlagerung des Herderschen Autobiographie-Programms vom stärker wissenschaftstheoretisch und methodologisch orientierten anthropologischen Erkenntnisinteresse zu Fragen der pädagogischen Anwendung und didaktischen Vermittlung“³³¹,

sowie zum Programm einer deutschen Nationalbildung konstatieren, so gilt doch auch, dass die Funktionsbestimmung der Autobiographie als „mensenwissenschaftliches Erkenntnismedium“ sowie als „individuelles“ und „gesellschaftliches Bildungsmittel“³³² bereits in Herders Abhandlungen der 1770er Jahre in freilich unterschiedlicher Gewichtung vorhanden sind. Gemeinsam konstituieren diese Aspekte einen wichtigen Teil des Herderschen Programms einer Geschichte als Menschheitsbildung. Dies erhellt auch daraus, dass Herder seine Überlegungen zur Autobiographik dort in den größeren Zusammenhang eines „Studium[s] der Menschlichen Seele“ als dem „tiefste[n] Mittel der Bildung“ stellt. Im Rahmen einer von Herder in wenigen Grundzügen skizzierten heuristischen Hermeneutik ist nicht allein die Autobiographie, sondern überhaupt „jedes lebendige Werk einer

³²⁹ FA 4, 342 [1778].

³³⁰ FA 8, 26f (*Einleitende Briefe zu J.G.Müller: Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst*, Bd. 1, 1791; dass. auch in FA 9/2, 646f). Herders Vorrede ist auf den Mai 1790 datiert und erschien im ersten Band der Sammlung, die (ab Bd. 4 mit anderer Herausgeberschaft) bis 1810 (Bd. 6) fortgeführt wurde. Der Beginn der fünften Sammlung der *Humanitätsbriefe* (1793) geht nochmals auf Müllers Sammlung ein (FA 7, 283ff). Vgl. auch Anm. 324.

³³¹ Nübel 1994: *Menschliche Selbstbilder*, 186. Nübel knüpft hier an einen Konferenzbeitrag von Harro Müller-Michaels aus dem Jahr 1990 an (vgl. Müller-Michaels 1996: „*For His Own Self-Formation*“, 224).

³³² Nübel 1994: *Menschliche Selbstbilder*, 182, 186, 188.

Menschenseele“ eine Quelle, die sich die Wissenschaften vom Menschen zu Nutzen machen können³³³. Jedes „Buch“ oder auch – in der Fassung von 1778 – „jedes Gedicht“³³⁴ kann demnach ebenfalls als Selbstzeugnis gelesen werden und wird, als „Spiegel“ der Seele und „als lebendiger Abdruck des Menschen betrachtet“, zum privilegierten Erkenntnisinstrument des psychologischen und historischen Anthropologen, und zwar um so mehr, „je treuer, lebendiger der Abdruck ist, je weniger der Verfaßer sich und den Autor trennte“, denn es erlaubt „Aufschluß“ darüber, welche Modi der Sinnlichkeit und des Fühlens bei einem Individuum vorherrschen und mit welchen Sinnbildungsmechanismen „er das Chaos seiner Eindrücke regelte und fügte“³³⁵. Zugleich erhält der Beobachter eine Fläche zur Reflexion seiner eigenen Individualität, indem er sich in dem Zeugnis eines anderen Individuums wiedererkennt oder auch Unterschiede feststellt. Der Gewinn an Selbsterkenntnis und der Gewinn an empirischem Wissen darüber, was es heißt, Mensch zu sein, lässt sich demzufolge nicht voneinander trennen. Der Begriff der Bildung, den Herder in diesem Kontext verwendet, umfasst also beide Aspekte: den der Selbstkonstituierung und den des gesteigerten Wissens über das Wesen des Menschen:

„Studium der Menschlichen Seele auf diese Weise ist das tiefste Mittel der Bildung. Wir betrachten nicht mehr den Kopf, die todte Buste, sondern die Person, den ganzen Lebenden. Durch eine Art Begeisterung und Mitgefühl denken, empfinden wir mit, klimmen auf schöpferische Höhen, oder entdecken den Irrthum in seiner Geburtsstätte. Dies ist lebendige Kritik, innige Hevristik. Nun erst verstehn wir, was wir lesen, fühlens von seiner Wurzel zur Sprosse herauf“³³⁶.

³³³ SW 8, 306. In der zitierten Fassung von 1775 schließen sich diese allgemeineren Überlegungen unmittelbar an Herders kurz gehaltene Bemerkung zu den introspektiven Selbstbeschreibungen an, während in der Druckfassung von 1778 die ausführlichere Passage zur Autobiographie im Rahmen einer wahren Seelenlehre (FA 4, 340ff) von der Hinsicht auf den Zusammenhang des Erkennens und Empfindens bei „jedem einzelnen Menschen“ (ebd., 365ff) räumlich getrennt ist und statt dessen in einem Kontext mit der Möglichkeit gestellt wird, durch die ärztliche oder auch sympathisierende Außensicht bzw. durch künstlerische Verdichtungen und Intuition Aufschlüsse über das Seelenleben eines Individuums zu erhalten. Der inhaltliche Zusammenhang bleibt jedoch erhalten, wie schon der Hinweis auf Shakespeares Kunst der Darstellung individueller Seelenzustände in beiden Sinnabschnitten zeigt (FA 4, 343f, 368). Herder selbst setzt beide Abschnitte in Beziehung, wenn er in dem späteren Abschnitt auf das Thema der Autobiographie-Passage zurückverweist: „Das Leben eines Autors ist der beste Kommentar seiner Schriften“ (FA 4, 366).

³³⁴ FA 4, 366 [1778].

³³⁵ SW 8, 306 [1775]. Vgl. auch die Fassung von 1778 (FA 4, 366).

In der Fassung von 1778 hat Herder diese Sichtweise auch als „*lebendige[s] Lesen*“ und als „Divination in die Seele des Urhebers“, mithin als „das *einzig*e Lesen und das tiefste Mittel der Bildung“ bezeichnet: „Es wird eine Art Begeisterung, Vertraulichkeit und Freundschaft, die uns da, wo wir nicht gleich denken und fühlen, oft am lehrreichsten und angenehmsten ist [...]. Solches Lesen ist Wetteifer, *Hevristik*“³³⁷. Dass es sich hierbei nicht um das Postulat einer gegenwartsentrickten, selbstvergessenen Einfühlung handelt, geht aus Herders Formulierungen unmittelbar hervor. Vielmehr geht es ihm um eine „lebendige“ Hermeneutik, die in einem aktiven und kreativen Prozess die eigene Individualität mit etwas Ähnlichem (einem Menschen) und zugleich doch Fremden (einem anderen Individuum) konfrontiert und sich, sein Denken und Fühlen, in eine ‚wetteifernde‘, d.h. vergleichende und selbstbewusste Beziehung dazu setzt. Die von Pierre Pénisson vorgeschlagene Bezeichnung als „Hermeneutik der Beteiligung“ bringt den aktiven Charakter dieser suchenden Operation des Verstehens treffend zum Ausdruck³³⁸. Indem der Mensch auf diese Weise fühlend und denkend versteht, vollzieht er in Herders Sichtweise die grundlegenden Mechanismen nach, die den Lebensprozess jedes Individuums konstituieren:

„Empfindung und Erkenntniß, Trieb und Ueberlegung sind die beiden Brennpunkte unsrer Ellipse: die Kugel kann nicht immer so nahe dem Einen seyn, als dem andern; aber auch in der entferntesten Stellung sei der Entfernte wirkend. Die Seele ermattet im bloßen Verstande und sinkt in der brennenden Leidenschaft unter“³³⁹.

Die Lebensgeschichte jedes Individuums verläuft nach Herder also in einem durch das Wechselspiel von Verstand und Gefühl definierten Kräftefeld, dessen Polarität zu verschiedenen Zeiten variiert: „Ein Mensch zu verschiedenen Zeiten seines Lebens ist sich nicht gleich, denkt anders, nach dem er anders empfindet“³⁴⁰. Deutlich scheint hier das Thema der verschiedenen Lebensalter der menschlichen Seele auf, das Herder bereits im *Reisejournal* von 1769 beschäftigt hatte, und auf das er im letzten Kapitel der

³³⁶ SW 8, 306 [1775].

³³⁷ FA 4, 366f [1778].

³³⁸ Pénisson 1984: *Nachwort zu WP 1*, 911. Anknüpfend an Pénisson arbeitet Andreas Herz diesen Begriff aus, vgl. ders. 1996: *Dunkler Spiegel*, 427, 434ff; ebd. 409ff zu Herders Begriff der „Einfühlung“.

³³⁹ SW 8, 307 [1775]; vgl. ähnlich FA 4, 367 [1778]

³⁴⁰ SW 8, 307 [1775]; siehe auch FA 4, 367 [1778].

Fassung von 1775 nochmals zurückkommt. In der Abfolge der Lebensalter zeichnet sich für Herder eine Verschiebung von einer vornehmlich durch Empfindungen geprägten Lebensweise zu einer auf Erkenntnissen und Erfahrungen beruhenden Existenz ab³⁴¹.

Herder deutet hier einen Erkenntnisprozess an, der schließlich zur Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit und Beschränktheit führt und der damit zwingend die Frage nach der Determiniertheit bzw. der *Freiheit* des menschlichen Wollens und Handelns aufwirft, die, wie Wolfgang Proß betont, eine Kernfrage der beiden späteren Fassungen der Abhandlung darstellt³⁴². „Je tiefer jemand in sich selbst, in den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinab stieg“, so formuliert er 1778 in der Druckfassung,

„desto mehr wird er [...] sagen: »was ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen: der Keim war da; aber Luft, Erde und alle Elemente, die ich nicht um mich satzte, mussten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden«³⁴³.

Dieses Werden ist stets individuell, insofern es an den „eingeschränkten »Empfindungskreis«“ des Individuums gebunden ist, sowie an „*geheime Bande*“, womit Herder die allgemeine Präfiguration von „Gedankenformeln“ durch früh wirkende soziokulturelle Prägung und „Unterweisung“, aber auch durch Muttersprache meint:

„lange, und oft Lebenslang gehen wir an den uns gereichten Stäben frühester Kindheit, denken selbst, aber nur in Formen, wie andre dachten, erkennen, worauf uns der Finger solcher Methoden winkt; das andre ist für uns, als ob es gar nicht wäre“³⁴⁴.

Dies richtet sich gegen die Annahme einer „eingewachsene[n], ewige[n], von allem unabhängige[n]“ Vernunft, aus der sich wiederum die Vorstellung eines autonomen und völlig freien Willens ergibt³⁴⁵: ein Konzept, das für Herder eine Anmaßung darstellt, die den eigentlichen Charakter des Menschen verkennt. Dieser bedarf nämlich solcher „Stäbe der Aufrichtung“, um sich zu einem

³⁴¹ Vgl. die Skizze zu einem „*Werk über die Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen*“ in FA 9/2, 112ff (*Journal meiner Reise im Jahr 1769*) bzw. SW 8, 324ff [1775].

³⁴² Vgl. den Überblickskommentar in WP 2, 1009. – Zur allgemeinen Problemlage von Herders Freiheitsbegriff im Lichte des berühmten Satzes vom Menschen als dem „ersten[n] *Freigelassene[n]* der Schöpfung“ (FA 6, 145f, *Ideen I*, 1784, Buch 4/IV) siehe auch Gaier 2001: *Nemesis und natürliche Ethik*.

³⁴³ FA 4, 359 [1778].

³⁴⁴ FA 4, 358f [1778].

selbstdenkenden Individuum zu entwickeln. Herder negiert damit nicht die „*Freiheit unsrer Seele*“, sondern macht diese an der Einsicht in jene Faktoren fest, die den Menschen als ein beschränktes und geschichtliches Wesen definieren³⁴⁶.

In der Fassung von 1774 hatte Herder „das Phänomen der Menschlichen Freiheit“ in der „willkürlichen Aufmerksamkeit“ gesehen, mit der dieser seine Sinne und seinen Verstand auf die ihn umgebende Welt ausrichten kann, um diese fortschreitend zu begreifen³⁴⁷. Damit folgt er dem Freiheitsbegriff der zwei Jahre zuvor erschienen Sprachursprungsabhandlung, die in der Ausrichtbarkeit der Sinne eben jenen „*Vorzug der Freiheit*“ sah, die den mit Vernunft begabten Menschen vom Instinktwesen Tier unterscheidet³⁴⁸. Durch seine freieren Sinne, so die Preisschrift von 1772, eröffnet sich dem Menschen eine weitere Sphäre als dem Tier in seiner „Eingeschlossenheit auf einen Punkt“: des Menschen „*positive Kraft*“ äußert „*sich in größerem Raume*“³⁴⁹. Die Abhandlung über das *Erkennen und Empfinden* hat in ihren verschiedenen Fassungen die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnisphäre stärker betont, aber an der grundsätzlichen Hinsicht festgehalten, nach der der Mensch ein zur Ausweitung dieser Sphäre und damit zur Annäherung an Gott befähigtes Wesen ist. So bezeichnet auch die Fassung von 1775 die „*Freiheit im Erkennen und Wollen*“ als die „Axe“ im „Rad unsres Lebens“ und als den „Abgrund und Gottesschatz unsrer Seele“³⁵⁰.

Dennoch unterscheidet sich der Freiheitsbegriff der beiden späteren Fassungen von dem der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* und auch von dem der ersten Fassung von 1774 durch eine signifikante Verschiebung des Bezugspunktes, denn dieser ist nun nicht mehr die instinktgeleitete Sinnlichkeit des Tieres, sondern Gott als Quelle der höchsten Vernunft, wie Herder im Anschluss an die paulinische Losung „Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“³⁵¹ proklamiert. Nur annäherungsweise kann der Mensch so „frei und allmächtig“ wie Gott werden, so Herder 1775, nämlich „nur im Streben und

³⁴⁵ FA 4, 359 [1778].

³⁴⁶ FA 4, 362 [1778].

³⁴⁷ FA 4, 1103 [1774].

³⁴⁸ FA 1, 716 (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772).

³⁴⁹ FA 1, 719 (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772).

³⁵⁰ SW 8, 294 [1775].

³⁵¹ SW 8, 295 [1775] bzw. FA 4, 363 [1778]. Die Bezugsstelle im Neuen Testament ist 2 Kor., 3, 17.

nicht im Genuße: nicht im Seyn, sondern im Werden“³⁵². Im Werden, d.i. im Prozess der stetigen Ausbildung seiner Erkenntnisfähigkeiten, besitzt das Individuum die Möglichkeit, das ihm als Gattungswesen Mensch mitgegebene Maß der Freiheit zu steigern, wie Herder in der Druckfassung betont: „Je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und allgemeiner ist auch unser Würken, mithin desto freier unsre Freiheit“³⁵³. Verständlich wird diese Schwerpunktverlagerung in Herders Freiheitsbegriff zum einen durch die Hinwendung zu Luther, zum anderen durch seine „massive[...] Kritik am Genie-Kult des Sturm und Drang“³⁵⁴, d.h. durch die „Kritik des Autarkiewahns des Originalgenies“³⁵⁵. Dementsprechend betont er 1775, dass „der sinnliche Mensch“, gerade wenn er „sich am freiesten dünkt, [...] nicht frei“ sei, denn: „Er hängt von Empfindungen, Begierden, Gewohnheiten ab, die ihm oft seine Waage verrücken [...]“³⁵⁶. Die Erkenntnis dieser Abhängigkeiten, d.h. der Begrenztheit der eigenen Erkenntnismöglichkeiten und der Fiktivität einer völligen Autonomie des Willens stellt für Herder das Zentrum einer gesteigerten Selbsterkenntnis dar:

„Je tiefer in Känntniß sein selbst gekommen, desto mehr sieht er kleine Bande, die [psychologische] und moralische Knechtschaft seiner Erkenntnisse und Ausübung. Je tiefer Bewußtseyn von Freiheit, die er haben könnte und sollte, desto mehr fühlt er sich da einen Sklaven, wo sich alle flache, seichte Köpfe frei wie Götter fühlen“³⁵⁷.

„Es gibt hohen Begriff eines Menschen, der Intellectuell und Moralisch dieses Netz fühlet. Frei, d.i. Gesetzlos, blind willkürlich können wir nie werden; wir werden aber Knechte lauterer Empfindungen, einer höheren Ordnung: Geschöpfe eines reinern, umfaßenderen Weltalls. Da schwung sich die Seele mit innerer Elasticität empor: je näher und ähnlicher Gott, desto freier“³⁵⁸.

³⁵² SW 8, 295 [1775].

³⁵³ FA 4, 363 [1778].

³⁵⁴ Heinz 1994: *Sensualistischer Idealismus*, 171. Diese Stoßrichtung von *Vom Erkennen und Empfinden* betont auch Schneider 1994: *Geniekritik und Glaubenszweifel*, 17f. Zu Herders Geniebegriff siehe auch Weber 1973: *Transzendentalpoesie*, 103ff.

³⁵⁵ Jürgen Brummacks Kommentar in FA 4, 1088f.

³⁵⁶ SW 8, 307 [1775].

³⁵⁷ SW 8, 307f [1775]. Die Korrektur von „psychologische“ (ebd., 307) zu „psychologische“ erfolgt nach WP 2, 634. Da Herder durchaus auch von einer ‚physiologischen Knechtschaft‘ sprechen könnte (vgl. etwa SW 8, 294, den Hinweis, dass die Menschen, würden sie alleine durch den Körper bestimmt, „Knechte des Mechanismus“ wären), kann hier erst die Autopsie des Manuskripts eindeutige Klarheit schaffen.

³⁵⁸ SW 8, 308 [1775].

Wenn Herder hier auf Luthers Behauptung der „Knechtschaft“ des menschlichen Willens verweist und auf dessen „tiefes Gefühl in die Bande der Menschheit“³⁵⁹, so bedeutet dies jedoch nicht eine dogmatische Negierung der menschlichen Freiheit überhaupt. Solche Einsicht legt – nach der Fassung von 1778 – die Grundlage der eigentlichen Freiheit: „Das ist wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, daß man *nicht* frei sei, und an *welchen* Banden man haften? Die stärksten freien Menschen fühlen dies am tiefsten, und streben weiter [...]“³⁶⁰. Der hier – wie auch in der Abhandlung *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* – mehrfach verwendete Begriff der *Banden* ist zentral für Herders Menschen- und Geschichtsverständnis. Mit ihm bezeichnet er nicht allein die psychophysisch bedingte Beschränktheit der Erkenntnis- und Handlungssphäre des Menschen, sondern auch die elementaren Bindekräfte und Zugehörigkeitsmechanismen menschlicher Gesellschaft. Banden beschränken also den Menschen nicht nur, sondern sie verbinden ihn auch mit seinesgleichen³⁶¹. Ihre Grundlagen oder Wurzeln finden die Banden nach Herder im Gefühl, in jenen Empfindungen, die dem Denken und Wollen des Menschen ihre Disposition geben. Auf der elementarsten personalen Ebene, die zugleich die Ausgangssituation der Gesellschaftsbildung und damit auch der Menschheitsbildung darstellt, werden diese Banden durch die *Liebe* zwischen Eltern und Kind konstituiert, wie Herder an verschiedenen Stellen seiner Werke immer wieder herausgestellt hat³⁶². Das „edelste Erkennen, wie die edelste Empfindung“, sowie „das reinste, göttlichste Wollen“, als das Herder die Liebe – wie oben gezeigt – identifiziert hat, steht damit am Anfang der menschlichen Individualgeschichte.

³⁵⁹ SW 8, 308 [1775]. Laut Wolfgang Proß (Kommentar in WP 2, 1018) bezieht sich Herder hier auf Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520). Inhaltlich ist der Traktat *De libertate christiana* für die hier behandelte Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit zweifellos einschlägig, doch dürfte Herder sich an dieser Stelle primär auf *De servo arbitrio* (1525) beziehen, wie der Hinweis auf die „Knechtschaft des Willens“ und auf die Gegenposition des Erasmus (SW 8, 308), vor allem aber die Erwähnung dieser Schrift in einer Parallelstelle der Druckfassung von 1778 (FA 4, 363) deutlich macht. Zu den Dimensionen und Grenzen der lutherischen Prägung von Herders Freiheitsbegriff vgl. Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 268ff. Ähnlich wie Herz kennzeichnet Häfner 1995: *Herders Kulturentstehungslehre*, 116, Herders Haltung zur Frage der Willensfreiheit trotz des häufigen Luther-Bezuges als „unabhängig von aller Dogmatik“.

³⁶⁰ FA 4, 362 [1778].

³⁶¹ Vgl. dazu Neumann 1996: *Die „starken Bande“*, siehe dazu unten Anm. 420 sowie die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt über die Bückeburger Geschichtsphilosophie.

³⁶² Vgl. z. B. FA 1, 784 (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772), FA 4, 12f (*Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774), FA 6, 158 (*Ideen I*, 1784, Buch 4/VI) bzw. FA 6, 362 (*Ideen II*, 1785, Buch 9/IV).

Zugleich aber ist es die Frucht der befreienden Erkenntnis, ein eingeschränktes Wesen, nämlich ein Mensch zu sein³⁶³. Die drei Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* haben versucht, die anthropologischen bzw. psychologischen Grundlagen eines solchen Menschseins aufzuzeigen.

In äußerst komprimierter Form hat Herder viele der Gedanken, die er in diesen Abhandlungen konzipiert und expliziert hat, 1777 in einen kurzen Text eingebracht, der häufig als eine Art Brücke vom Bückeburger zum Weimarer Herder und als sein „ältestes Systemprogramm“³⁶⁴ angesehen worden ist.

Anhand einer kurzen Darstellung dieses Textes können noch einmal zusammenfassend einige der wesentlichen Züge der bisher behandelten Texte von 1774, 1775 und 1778 verdeutlicht werden, bevor sich die Arbeit dann der chronologisch früheren Bückeburger Geschichtsschrift zuwendet.

3.5 Divergenz und Kontrarität des Menschen in Herders anthropologischer Skizze für Dalberg (1777)

Bedeutsam für Herders historisch-philosophisches Denken und in einem engen inhaltlichen Zusammenhang sowohl mit *Vom Erkennen und Empfinden* als auch mit der Bückeburger sowie der Weimarer Geschichtsphilosophie steht Herders kurze, an Karl Theodor von Dalberg gerichtete Abhandlung von 1777, die Johannes von Müller bei ihrer posthumen Erstveröffentlichung 1814 mit dem wenig präzisen Titel *Über die dem Menschen angeborne Lüge* versehen hat. Der katholische Geistliche Dalberg (1744-1817), seinerzeit kurmainzischer Statthalter in Erfurt, späterer Koadjutor (1787) und Erzbischof (1802) von Mainz, als solcher Kurfürst und Reichserzkanzler, 1806 dann Fürstprimas des Rheinbundes und von 1810 bis zum Ende des napoleonischen Systems Großherzog von Frankfurt, hatte dem von ihm verehrten Herder ein „abgebrochnes Stück“ eines „größern Werk[s]“³⁶⁵ mitgeteilt, in dem er die zur

³⁶³ FA 4, 360 bzw. 363 [1778]. Siehe dazu oben Anm. 165 und Anm. 175.

³⁶⁴ Vgl. die Nachweise bei Heinz 1995: *Genuß, Liebe und Erkenntnis*, 434. Marion Heinz (ebd., 435 bzw. 442f) betont demgegenüber zu Recht die zeitliche Vorgängigkeit der ersten und zweiten Fassung der Erkenntnisabhandlung.

³⁶⁵ So Herder: FA 4, 397 (<*Über die dem Menschen angeborne Lüge*>, 1777). Bei dem überlieferten Text handelt es sich laut SW 9, XVff, um ein Konzept, das mit der an Karl Theodor von Dalberg gesandten Reinschrift vermutlich nicht identisch ist. Aus der Korrespondenz beider über dieses Thema sind nur die Briefe Dalbergs überliefert (*Von und an*

Hoffärtigkeit übersteigerte Selbstliebe des Menschen als Beleg für eine dem Schöpfungsprinzip der liebenden Vereinigung widerstrebende innere Gegensätzlichkeit des Menschen charakterisierte, die nur durch christliche Demut in Erwartung göttlicher Gnade zu überwinden sei.

Herder griff in seinem knappen Essay einige Gedanken Dalbergs auf, gab ihnen aber eine weniger frömmelnde, in Polaritäten denkende Richtung. So sah er in der „Divergenz und Kontrarietät zweier Kräfte der Menschheit“ nicht eine spezifisch menschliche „Lüge“ im Sinne eines anthropologischen Defizits, sondern den mutmaßlichen „Zweck“ und die „jetzige höhere Bestimmung“ des Menschen³⁶⁶, ja sogar „das Siegel Gottes in unsrer Natur“³⁶⁷. Drohte bei Dalberg der Mensch durch die „Kontrarietät“ von „Hoffart“ (bei Herder: „Stolz“³⁶⁸) und „Demut“ aus dem nach Einheit strebenden System der Schöpfung herauszufallen, so erweist er sich bei Herder gerade dadurch als Teil desselben, sieht er doch „die Schöpfung überhaupt, in allen ihren Stufen und Arten, eben dieser Kontrarietät unterworfen“³⁶⁹. Diese „Kontrarietät und Divergenz“ wird von Herder als die Polarität zweier Grundkräfte oder Prinzipien entwickelt, die er sowohl in der Natur („Mathematik, Physik, Chymie, Physiologie lebender Wesen“³⁷⁰) als auch in der Geschichte

Herder, 1981: Bd. 3, 247ff), während die Reinschrift und Herders Briefe an Dalberg nicht erhalten sind (Hinweis Günter Arnold in Br 9, 797). Bei dem erwähnten ‚größeren Werk‘, das Herder nicht vorlag, handelte es sich um Dalbergs *Betrachtungen über das Universum*, die dann später im selben Jahr (1777) erschienen. Vgl. dazu den Kommentar in den Editionen von Proß (WP 2, 1026ff) bzw. Bollacher (FA 4, 1156ff), sowie Haym 1958: *Herder*, Bd. 2, 74ff. Eine Interpretation des Textes unter Zuhilfenahme des für Herder wichtigen Modells des Zusammenfalls der Gegensätze bietet Dobbek 1960: *coincidentia oppositorum*, 18ff bzw. ders. 1969: *Weltbild*, 70ff; vgl. aber auch die Kritik an Dobbeks Begrifflichkeit durch Pierre Pénisson (Nachwort zu WP 1, 895f) und Wolfgang Proß (WP 2, 1029f).

³⁶⁶ FA 4, 398 (<Über die dem Menschen angeborne Lüge>, 1777). Der Begriff der „Lüge“ wird hier von Herder in der Bedeutung einer konstitutionellen inneren Widersprüchlichkeit des Menschen verwendet, wie sie auch Adelung unter Hinweis auf die Offenbarung des Johannes anführt; vgl. Adelung 1793-1801: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 2 (1796), 2127.

³⁶⁷ FA 4, 403.

³⁶⁸ Herder spricht in seiner Abhandlung durchgängig von „Stolz“ (passim), wodurch Dalberg seinen auf französisch verfassten Text missverstanden fühlte, wie er Herder in seiner Reaktion vom 27.1.1777 mitteilte, wobei er die geschichtsphilosophische Konsequenz betonte, die sich seines Erachtens aus dieser Unterscheidung ergab: „Was orgueil heißt, ist nicht *Stolz*; dieser ist edel, wahr, Gefühl seiner Kräfte, heißt *fierté*; orgueil ist nur *Hoffart*, Einbildung selbstiger Vollkommenheiten, die nicht im Menschen liegen. Stolz würde elliptischen Gang der Menschheit hervorbringen, aber Hoffart bringt unregelmäßiges Zickzack hervor. Wie viele Menschen, die sich wie um die göttliche Sonne drehen! Dieses Unregelmäßige ist Thatsache und passt ins Weltsystem nicht [...]“ (*Von und an Herder*, 1981: Bd. 3, 252).

³⁶⁹ FA 4, 398.

³⁷⁰ FA 4, 399.

(„Tatgeschichte des Menschengeschlechts“³⁷¹) erkennt, und die sich als gegenläufige Bewegungen der Attraktion und der Repulsion oder auch der Expansion und der Retraktion beschreiben lassen:

„Die Kontrarietät des Menschen scheint mir also in den ganzen Weltbau verbreitet. Überall zwei Kräfte, die sich einander entgegengesetzt doch zusammenwirken müssen, und wo nur aus der Kombination und gemäßigten Wirkung beider das höhere Resultat einer weisen Güte, Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. [...] Im Menschen, dünkt mich, ist also diese Kontrarietät nur am meisten offenbar, etwa weil er das geistigste entwickeltste Wesen unsrer Welt, Zusammendrang und Mittelpunkt unsrer Schöpfung ist. [...] Es ist ein ewiges Geben und Nehmen, Anziehen und Zurückstoßen, Insichverschlingen und Aufopfern sein selbst: und der Plan der beides regiert, ist immer höheres Gesetz, positive Ordnung höherer Gattung, die aus diesen Kräften, einzeln oder auch verbunden, ohne höhern Mittelbegriff weder gefunden noch erkannt und begriffen werden kann“³⁷².

Herder siedelt, wie Wolfgang Proß formuliert hat, den Menschen gleichsam auf der „Grenzlinie zwischen den Bereichen“ dieses komplexen Zusammenhangs an³⁷³. In diesen ist der Mensch als Wesen der Schöpfung gestellt, als ihr ‚erster Freigelassener‘ (wie Herder später in den *Ideen* formulierte³⁷⁴) besitzt er jedoch die „Freiheit“, sich zu diesem Kräftespiel autonom zu verhalten – und gerade in diesem Umstand besteht nach Herder seine „Gottähnliche“ Besonderheit im Ganzen der Schöpfung³⁷⁵. Freiheit des Handelns begründet jedoch auch die Möglichkeit des Fehlverhaltens und das Risiko eines Scheiterns, das Herder dann als gegeben sieht, wenn dieses Handeln sich nicht an der dynamischen Polarität des Schöpfungsganzen orientiert und dessen auf die Überwindung der Gegensätze ausgelegte Grundstruktur missachtet. Menschliche Freiheit stößt also an ihre Grenzen, wenn sie sich über die Naturgesetzlichkeit des ‚ewigen Gebens und Nehmens, Anziehens und Zurückstoßens, Insichverschlingens und

³⁷¹ FA 4, 397.

³⁷² FA 4, 398f.

³⁷³ WP 2, 1028 (Kommentar).

³⁷⁴ Vgl. das vierte Kapitel des vierten Buches der *Ideen*, mit der Überschrift: „Der Mensch ist zu feinem Trieben, mithin zur Freiheit organisiert“ (FA 6, 142ff, das Zitat ebd., 145). Den Gedanken der physiologisch angelegten Freiheit des Menschen im Gegensatz zu der Instinktgesteuertheit der Tiere hat Herder bereits in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (geschrieben 1770, veröffentlicht 1772) ausgeführt, vgl. FA 1, 716, über den anthropologischen „Vorzug der Freiheit“ bzw. ebd., 717, über den in „Vernunft“ und „Freiheit“ bestehenden „eigenen Charakter der Menschheit“.

³⁷⁵ FA 4, 400.

Aufopfern' hinwegsetzen will. Sie fällt dann, indem sie zum nunmehr ohnmächtigen Spielball dieser Kräfte wird, in „Knechtschaft“ zurück³⁷⁶. Ohne dass Herder in seinem an Dalberg adressierten Text explizit von der Nemesis spricht, schlägt sich dieses Prinzip des Maßhaltens und der ausgleichenden Wiedervergeltung, nach dem „das Übermaß des Einen immer das Andre veranlaßt“ und das vor allem in Herders späteren humanitätsphilosophischen Schriften eine wichtige Rolle spielte³⁷⁷, doch sichtbar in diesem Gedankengang nieder. Als Chiffre für diese die Nemesis herausfordernde Vermessenheit benennt Herders Abhandlung, in Anlehnung an Dalbergs Vorlage, den Stolz, der von ihm als „ewig fortgesetzte[s] Streben und Drücken“ einer „Kraft in gerader Linie“, in „geradefortlaufende[r] Bewegung“, bezeichnet wird, oder auch als „das *Ungezähmte, Selbstgenugsame, der Drang* für sich hinaus“³⁷⁸. Stolz meint also das Streben nach unumschränkter eigener Wirksamkeit „auf eigener Bahn“³⁷⁹ unter Verkenennung sowohl anderer, gegenwirkender Kräfte, als auch der ‚Bezirktheit‘³⁸⁰ der eigenen, naturgesetzlich (d.h. von Gott gesetzten) vorgegebenen Wirkungssphäre. Damit sitzt der Stolze jedoch einer Illusion auf, denn: „Immutabilität alles Fortschreitens ist nicht Menschenlos hienieden: es ist ein Abstrakt“³⁸¹.

Wesentliche Elemente von Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie tauchen also in diesem drei Jahre später entstandenen Text in komprimierter Form wieder auf. Die gesamte, auch die „Tatgeschichte des Menschengeschlechts“³⁸² umfassende Schöpfung erscheint als Wechselspiel entgegengesetzter Bewegungen und Prinzipien (Attraktion und Repulsion,

³⁷⁶ FA 4, 400. Herder spricht hier von der „*vagen*“, also der ausschweifenden und ungebundenen, gleichsam rücksichtslosen Freiheit.

³⁷⁷ FA 4, 401. Zum Nemesis-Gedanken vgl. die Abhandlung *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild* (1786: FA 4, 549ff; Fassung von 1796: SW 15, 395ff). In seiner latinisierten Form wurde der Begriff der Nemesis zum Namensgeber für Herders Zeitschrift *Adrastea* (1801-1803/04); vgl. dort auch das Nachlassstück *Nemesis der Geschichte* (FA 10, 931ff). Siehe dazu den Überblickskommentar Günter Arnolds (ebd., 975ff), bzw. Arnold 1984: *Geschichte und Geschichtsphilosophie in Herders ‚Adrastea‘*, Maurer 1990: *Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?*, sowie Koepke 1990: *Nemesis und Geschichtsdiagnostik?*.

³⁷⁸ FA 4, 398 bzw. 401. – Ebd., 397 bzw. 401 spricht Herder im Zusammenhang mit dem Stolz von „Sünde“, offenbar Dalbergs Duktus aufgreifend.

³⁷⁹ FA 4, 400.

³⁸⁰ Vgl. FA 4, 398.

³⁸¹ FA 4, 403. – Vgl. die Kritik von *Auch eine Philosophie* an der Vorstellung eines linearen Fortschritts (FA 4, 81 bzw. 105), sowie den 25. *Humanitätsbrief* (FA 7, 126).

³⁸² FA 4, 397.

Expansion und Konzentration), wobei die Übertreibung der ausbreitenden Bewegung die Illusion eines linearen Fortschritts zur Folge hat, was von Herder als Ausdruck von Selbstüberhebung kritisiert wird. Eine Grundlage dieser stolzen Illusion ist die in der Beschränktheit des menschlichen Standpunktes begründete Unmöglichkeit, den Schöpfungsplan als Ganzes zu übersehen. Dennoch besteht die Freiheit des Menschen für Herder gerade darin, aktiv zu diesem Schöpfungsplan beizutragen, obwohl er ihn nicht übersieht: „Seine Freiheit mußte es sein, einem positiven Gesetz Gottes, einem höhern Sonnenplan zu folgen, auch wo er das Ganze nicht übersähe, zu dem er beiträgt [...]“³⁸³. Der Verzicht auf den illusionären Anspruch eines Totalblicks wird in Herders Skizze für Dalberg als ein befreiender Akt betrachtet: als Erlangung der Freiheit durch das Anerkennen der eigenen Beschränktheit. Genau dies ist – wie noch gezeigt werden wird – auch die Argumentation der Bückeburger Geschichtsphilosophie. Insofern spielt die von Dalberg als Weg zur Überwindung der „Kontrarität“ des Menschen benannte Demut auch bei Herder eine wichtige Rolle für die Erlangung historischer Erkenntnis, wie überhaupt das Christentum als Leitfaden menschlichen Verhaltens in Herders Schreiben an den katholischen Amtsbruder eine wichtige Rolle spielt. Herders Sichtweise ist jedoch nicht harmonistisch oder gar quietistisch. Bewegung ist für ihn nur aus der Polarität der widerstreitenden Prinzipien möglich – der Weg zu Gott geht eben nicht in geraden, konfliktlosen, idealischen Linien, sondern „in ewiger Spirallinie“, hervorgebracht durch Wirkung und Gegenwirkung, Anziehung und Abstoßung³⁸⁴. „Lex contrariorum also, oder opposita juxta se posita, divergentia in unum redacta waren das, worauf Christus gen Himmel stieg, und wir alle ihm nachklimmen müssen“³⁸⁵. Die völlige Aufhebung der Gegensätze in einer höheren Einheit bleibt somit für den „Himmel“ reserviert, während das menschliche Leben und die menschliche Geschichte durch Polarität bestimmt bleiben. „Kampf“, „Vorurteil“ und „Leidenschaften“ gehören nach Herder nach stets zum Leben der „Menschheit hienieden“³⁸⁶. Insofern ist die „Sünde“ des Stolzes für Herder nur „im ersten

³⁸³ FA 4, 400.

³⁸⁴ FA 4, 401.

³⁸⁵ FA 4, 403.

³⁸⁶ FA 4, 402f.

Punkt Sünde“³⁸⁷: Nach dem Sündenfall aus dem Paradies aber wird sie, verstanden als Selbstbezogenheit und als Herausdrängen aus der eigenen Sphäre, zu einer der Grundkräfte der historischen Entwicklung der Menschheit, mit allen auch negativen Folgen, deren nur annäherungsweise erreichbare Überwindung jedem einzelnen Menschen aufgegeben bleibt. In dieser Selbstüberwindung hin zu einem asymptotischen Ausgleich von Expansion und Intensität (Innigkeit) sieht Herder das Maß individueller Glückseligkeit, die in der Ausfüllung der je individuellen Sphäre besteht:

„Niemand ist hier übergangen, niemand versäumt, er hat nur auf die Glückseligkeit Anspruch, von der er inniges Gefühl hat: die übrige ist nicht für ihn, und wäre bloß Lüge, wenn sie ihm würde“³⁸⁸.

Bis in solche Formulierungen hinein erscheint Herders Dalberg-Abhandlung als eine Fortführung von Gedanken, die Herder bereits in den Jahren zuvor in *Vom Erkennen und Empfinden* und in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* geäußert und durchgeführt hat. Die letztgenannte Schrift soll nunmehr, als der früheste der hier behandelten Texte der 1770er Jahre, in die Betrachtung einbezogen werden. Dabei wird deutlich werden, dass viele der bisher genannten Hinsichten Herders in dem Bückeburger Essay zur Geschichtsphilosophie bereits aufscheinen und reflektiert werden. Herders historisches Denken soll damit als Quelle bzw. als heuristische Reflexionsinstanz seiner anthropologischen, psychologischen und philosophischen Theorien erwiesen werden.

³⁸⁷ FA 4, 401.

³⁸⁸ FA 4, 402; siehe unten Anm. 487 die Formulierung in *Auch eine Philosophie* (FA 4, 84).

4. Ein „Pamphlet“ zur „Bildung der Menschheit“: die Geschichtsphilosophie von 1774

4.1 Ausgangslage und Grundfragen

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts: bereits in Titel und Untertitel zeigt diese 1774 ohne Angabe des Verfassers erschienene Schrift³⁸⁹ an, was ihr nicht lange anonym bleibender Autor Johann Gottfried Herder beabsichtigte – Zeitkritik, genauer gesagt: historisch argumentierende Zeitalterkritik. Gegenüber seinem Verleger Hartknoch hat Herder den sowohl historischen wie polemischen Aspekt seiner Gegenwartskritik deutlich betont: „Es ist Feuer darinn u. glühende Kolen auf die Schädel unsres Jahrhunderts, wie ich dasselbe kenne, u. mit andern zusammengehalten, mir denke“³⁹⁰. Historisch ist die Kritik in einem doppelten Sinne: Das Jahrhundert selbst wird im geschichtlichen Vergleich mit anderen Jahrhunderten „zusammengehalten“ und kritisiert, zugleich verfällt aber auch seine neueste historiographische Mode der Kritik, nämlich die Geschichtsphilosophie à la Voltaire. Mit dieser habe seine Schrift, die, so Herder, „wirklich *meine* Philosophie der Geschichte“ sei, „zum Glück nichts als Titel gemein“³⁹¹. Letzteres freilich hat Herder später selbst nicht mehr so gesehen, als er Voltaire ein wenig mehr Gerechtigkeit widerfahren ließ³⁹², dessen Werke auch der fulminanten Polemik Herders vorgearbeitet hatten, wie der Historiker Michael Maurer betont³⁹³. Überhaupt gilt für Herders ‚Methode des polemischen Anknüpfens‘, dass er „gerade von denen, die er bekämpfte

³⁸⁹ Ich zitiere im Folgenden nach dem Abdruck in der Frankfurter Ausgabe (FA 4, 9-107) und weise – in diesem Abschnitt der Arbeit – Belegstellen eingeklammert im Fliesstext nach. Zur Entstehungs- und Editionsgeschichte und zu den verschiedenen Ausgaben von *Auch eine Philosophie* vgl. neuerdings Clairmont 2002: *malo sidere nata?*

³⁹⁰ Br 3, 35 (an Johann Friedrich Hartknoch, Anfang August 1773). Anfang November 1773 schrieb Herder an Hartknoch, in seiner Schrift würden „eben die Grundsätze des Jahr100. bestrichen, mit denen man überall läutet. Und Alles Alles wird erschrecklichen Lärm machen u. recht gut gehen“ (ebd., 52).

³⁹¹ Br 3, 35 (an Johann Friedrich Hartknoch, Anfang August 1773).

³⁹² Eine deutlich positivere Einschätzung der Geschichtsphilosophie Voltaires findet sich in einem posthum veröffentlichten Text für die *Adrastea* (betitelt *Nemesis der Geschichte*): der Franzose habe sich um „die reine *Menschengeschichte* [...] ein unstreitiges Verdienst erworben“, denn sein *Essai sur l'histoire générale* habe zuerst einen „frei[n]e[n] Blick“ und „die Grundsätze der Toleranz“ und „die Gefühle der Schonung“ in die Geschichtsschreibung gebracht (FA 10, 936f; vgl. aber auch bereits FA 1, 158). Schon die Bückeburger Geschichtsschrift zeichnet kein gänzlich negatives Bild von Voltaire, vgl. FA 4, 104.

³⁹³ Maurer 1987: *Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder*, 154.

[...] auch selbst Anregungen erhielt“³⁹⁴. Vergegenwärtigt man sich die harsche Kritik des Bückeburger *Beytrags* an der Liaison von Aufklärung und Absolutismus im Preußen Friedrichs II., so gewinnen Herders Spitzen gegen Voltaire, den Korrespondenzpartner und einstigen Gast des Königs, eine grundsätzlichere, nämlich politische Komponente, die über das Problem unterschiedlicher geschichtsphilosophischer Konzepte hinausging³⁹⁵. In Voltaire und Friedrich personifizierte sich für Herder der ambivalente, vernunftstolze und im Zweifel kritikwürdige Charakter des 18. Jahrhunderts. So ist nicht zufällig die letzte der gegenwartskritischen Passagen von *Auch eine Philosophie* gegen Ende des gesamten Textes eine Kehrseitenbetrachtung der in Herders Augen eben *auch* negativen Folgen des Wirkens dieses Paares (103ff). Vor diesem Hintergrund ist Herders Opposition gegen die Voltairesche Geschichtsphilosophie nicht zuletzt als Opposition gegen eine Geschichtssicht zu sehen, die Herder im Verdacht hatte, die Missstände des aufgeklärten Absolutismus historisch zu legitimieren.

Zweifellos hatte Voltaire (gemeinsam mit dem Schweizer Isaak Iselin) mit seiner *Philosophie de l'histoire* (1765) einen Diskurs besetzt, an dem sich jüngere Autoren wie Herder, aber auch universitäre Universalhistoriker wie etwa der Göttinger August Ludwig Schlözer abzuarbeiten hatten. Bereits in dem Disput zwischen Herder und Schlözer, der 1772/73 der Veröffentlichung von *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* vorausging, hatten beide Seiten ihre Attacken dadurch unterfüttert, dass sie den Gegner in die Nähe Voltaires rückten³⁹⁶. Für Herders Absicht, mit seinem *Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* der „gelehrten Republik von allen Seiten Stoß zu geben“ und „Wunderdinge von Lärm“ zu erregen (und

³⁹⁴ Fink 1994: *Herder, Bossuet und die Philosophen*, 92. Zu Herders „Methode der polemischen Anknüpfung“ vgl. Irmischer 1994: *Methodische Aspekte in Herders Schriften*, 20ff.

³⁹⁵ Dies betont Arnold 1990: *Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann*, 196.

³⁹⁶ In seiner Rezension von Schlözers *Vorstellung der Universal-Historie* sieht Herder Schlözer sogar hinter Voltaire zurückfallen: „Die meisten Fehler der gemeinen Weltgeschichten haben schon so viele andre, und wer *mehr*, als Voltaire? und *kräftiger*, als er? gerüget. Der Verf. [Schlözer; J.J.] hat Voltairs Namen so gern als Spottname auf der Zunge, und wer folgt in süßen Fehlern der Geschichte ihm mehr nach, als er? wir trauen kaum, mit Voltairs anderweitigem Glücke“ (FA 4, 487). – Schlözer wiederum sieht in Herder zwar vor allem „Bossuets Schüler“ (Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 333 und passim), denunziert ihn aber auch als Anhänger Voltaires (ebd., 350).

gleichzeitig damit Geld zu verdienen), eignete sich eine Polemik auf diesem aktuellen und publizitätsträchtigen Diskursfeld jedenfalls trefflich³⁹⁷. Der Charakter des Essays als Streitschrift und gezielte Provokation ist bei der Analyse seines Gehalts stets in Rechnung zu stellen³⁹⁸. Gegenüber seinem Landesherren räumte Herder ein, es sei „zum Theil Zweck“ gewesen, über die „letzten Zeiten“ (gemeint ist die Gegenwart) „so einseitig zu schreiben, da die Gegenseite von Vielen schon so helle dargestellt worden“ sei³⁹⁹. Noch die spätere Karriere der Schrift als „relativistische[s] Manifest“ und „Grundbuch des Historismus“⁴⁰⁰ bzw. als vermeintliches Dokument eines gegenaufklärerischen Antimodernismus verdankt sich in nicht geringem Maße dieser Intention und ihrer stilistischen Umsetzung. Zweifellos stellt die von Herder später selbst als „Pamphlet“⁴⁰¹ bezeichnete Schrift eine fulminante Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Lebens- und Denkweise dar. Polemisch wird die Darstellung immer dort, wo es um die Herders Meinung nach defizitären Züge der Moderne geht: um ihren ‚mechanistischen‘ Charakter etwa, der sich in der Entfremdung von den menschlichen Bedürfnissen, und das heißt für Herder vor allem auch: von den sinnlichen und psychischen Bedürfnissen der Individuen und Gemeinschaften niederschlägt. So ironisch aber der Titel auch gemeint sein mochte: dass es Herder mit dem Inhalt tatsächlich mehr um einen *Beitrag* zu den positiven Errungenschaften des Jahrhunderts ging, als um eine Generalabsage an dasselbe, wird bereits im ersten Satz des ersten Abschnittes deutlich:

„Je weiter hin es sich in Untersuchung der ältesten Weltgeschichte, ihrer Völkerwanderungen, Sprachen, Sitten, Erfindungen und Traditionen aufklärt:

³⁹⁷ Br 3, 47 (an Johann Friedrich Hartknoch, Mitte Oktober 1773). Ebd. auch die flehentliche Bitte an den Verleger: „– aber nun auch Geld! liebster Hartknoch! Geld! mich drückts *von allen Seiten!*“.

³⁹⁸ vom Hofe 1984: *Die Geschichte als „Epopée Gottes“*, 60. Irmischer 1990: *Nachwort*, 141ff, betont neben dem polemischen Charakter der Schrift noch ihren Charakter als Predigt, produktive Parodie und Poesie.

³⁹⁹ Br 3, 102 (an Graf Friedrich Ernst Wilhelm zu Schaumburg-Lippe, 3. Juli 1774).

⁴⁰⁰ Stadelmann 1928: *Der historische Sinn bei Herder*, 24 bzw. 28; zustimmend zitiert auch in Meinecke 1947: *Die Entstehung des Historismus*, 432. Vgl. auch bei Litt 1956: *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*, 136, die Bezeichnung von *Auch eine Philosophie* als „Grunddokument des werdenden ‚Historismus‘“ und als das „erste flammende Manifest des neuerrungenen Geschichtsbewusstseins“ (bei Litts Buch handelt es sich um eine vermehrte Neuauflage von *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J.G. Herder*, Leipzig 1942).

⁴⁰¹ So Herder später gegenüber dem Göttinger Orientalisten und Historiker Johann Gottfried Eichhorn: Br 9, 339 (nach dem 3. Oktober 1783).

desto wahrscheinlicher wird mit jeder neuen Entdeckung auch *der Ursprung des ganzen Geschlechts von Einem*“ (11).

Versehen ist dieser Satz noch mit einem Fußnoten-Hinweis auf „Neueste historische Untersuchungen und Reisen in Asien“ (11). Damit meint Herder insgesamt das neuere Genre der empirischen Geschichtsforschung und der Reiseliteratur, das den europäischen Horizont im Zeitalter der Aufklärung räumlich und chronologisch erheblich erweiterte und somit zu den Hauptquellen der sich gerade zu diesem Zeitpunkt formierenden Welt-, Kultur- und Menschheitsgeschichtsschreibung der Spätaufklärung gehörte. Herders Kritik an seiner Gegenwart beruft sich also auf den Wissensfortschritt eben dieser Gegenwart, um den fehlenden bzw. falschen Gebrauch dieses Wissens durch die neue Form der Geschichtsphilosophie polemisch zu rügen. Damit wird dem historisch-empirischen Wissen und Denken zunächst einmal ein grundsätzlicher Vorzug vor der philosophischen Betrachtungsweise eingeräumt, so dass man wohl, ungeachtet der Frage, inwieweit Herder diesen Vorrang im Verlauf seiner eigenen Argumentation selbst beachtet hat, der These zustimmen kann,

„daß Herder eine Form der Aufklärung gegen eine andere setzt, ja, daß seine Polemik geradezu eine bedingte Form der Bejahung derjenigen Kulturentfaltung im modernen Europa ist, mit der sich der Name Aufklärung für ihn verbindet“⁴⁰².

Bereits der eben zitierte erste Satz der Schrift macht dies deutlich, der gleich in mehrfacher Hinsicht ein Bekenntnis seines Autors enthält:

1. wie erwähnt, zur aufgeklärten empirischen Forschung, von der aller Skepsis und Polemik zum Trotz auch weiterhin Aufklärung über die Welt und die Menschheit erwartet wird,
2. zum monogenetischen Ursprung der Menschheit und somit zur Einheit der Menschheit als dem Ausgangspunkt der Geschichtsbetrachtung, und schließlich, wie die Folgesätze schnell klar machen,
3. zur Bibel („das älteste Buch“) als der ältesten historischen Quelle für eben diese Einheit des aus einem „*Menschenpaar*“, einem „Doppelkeim“, hervorgegangenen Menschengeschlechts (11)⁴⁰³.

⁴⁰² Brummack 1989: *Herders Polemik gegen die „Aufklärung“*, 279. Vgl. auch Brummacks Kommentar in FA 4, 855f.

⁴⁰³ Den aufklärerischen Hintergrund des Bibel-Bezuges bei Herder betont Demandt 1978: *Metaphern für Geschichte*, 65: „Die heilsgeschichtliche Tradition wird von Herder

Mit diesem dreifachen Bekenntnis klingt das Grundmotiv der Schrift gleich zu ihrem Beginn an, nämlich die Verbreitung der Menschheit von ihrem gleichsam punkthaften Ursprung im Garten Eden über die ganze Erde: Universalgeschichte wird als Prozess der Ausweitung der Sphäre der Menschheit gekennzeichnet. Herder entwirft in der Bückeburger Geschichtsphilosophie, in den Worten Hans Dietrich Irmschers,

„eine Skizze der Verlaufsform der bisherigen Geschichte, und zwar der europäischen: Er glaubt in ihr eine alle Lebensbereiche umfassende *Bewegung vom Engen ins Weite, von der Einheit in die Zerstreuung* zu entdecken. [...] Weite, Zerstreuung, unübersehbare Vielfalt ist in Herders Augen das Merkmal der modernen Welt, zumal seiner eigenen Gegenwart“⁴⁰⁴.

Diese Komplexitätssteigerung der neuen Geschichte durch den zunehmenden weltweiten Zusammenhang und durch die im Wortsinne unfassbare, in eine Geschichtsdarstellung nicht mehr zu integrierende Anzahl einzelner Fakten und Geschichten ist zunächst einmal nichts anderes als eines der zentralen Probleme der spätaufklärerischen Universalgeschichtsschreibung insgesamt.

Als schlagender Beleg für die Systematisierungsschwierigkeiten, die diese ‚Bewegung ins Weite‘ mit sich brachte, kann noch Johann Christoph Gatterers *Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte bis zur Entdeckung Amerikas* von 1792 gelten. Gatterer folgte einer (ähnlich auch von August Ludwig Schlözer vorgeschlagenen) doppelten Anordnung des historischen Stoffes in mehrere der Chronologie folgende Spezialgeschichten und eine pragmatisch zusammenhängende „synchronistische“ Universalgeschichte. Er unterteilte seine Großepochen von 1800 Jahren entsprechend in die Kategorien „Völkergeschichte“ und „Menschengeschichte“. Charakteristischerweise fiel für den weitaus größten Teil der mit Alexander dem Großen einsetzenden und

ernstgenommen. Dennoch erweist er sich gerade im Umgang mit ihr als Denker der Aufklärung. Das zeigt sich nirgendwo klarer als in seiner Deutung der Offenbarung im weltgeschichtlichen Entwicklungs- und Erziehungsprozeß. Fraglos ist auch für Herder die Bibel das wichtigste Zeugnis der Offenbarung. Aber eben doch nur ein Zeugnis unter anderen“. Unter Bezugnahme auf die *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (SW 10, 284ff, bzw. SW 7, 369f) betont Demandt, Herder fasse „*Offenbarung* als Sammelbegriff für alle Tradition und Kultur, die der Entwicklung der Vernunft von Nutzen gewesen sind“.

⁴⁰⁴ Irmscher 1993: *Gegenwartskritik und Zukunftsbild*, 35. Den Gedanken der Entwicklung vom Einfachen zum Vielfachen zählt auch Wolfgang Proß in seinem Kommentar zu *Auch eine Philosophie* zu den Kennzeichen des Essays (WP 1, 853), ohne intensiver darauf einzugehen.

mehr als zwei Drittel des Buches einnehmenden dritten und letzten „Periode“, nämlich für den gesamten Zeitraum seit dem dritten punischen Krieg (149-146 v.Chr.) der Abschnitt „Menschengeschichte“, für den eine übergreifende Darstellung der Entwicklung menschlicher Kulturtechniken, Religionen und Verfassungen vorgesehen war, stillschweigend weg, während die unverbundene „Völkergeschichte“ möglichst viele Völker erfasste, sich immer mehr ins Detail verlor, und schließlich, nach mehr als 460 Seiten, mitten im Äthiopien des 16. Jahrhunderts ohne Schlussbetrachtung abbrach⁴⁰⁵.

Solche durch die Ausweitung des Geschichtsraums hervorgerufene Probleme nicht allein der Darstellung, sondern vor allem der historischen Synthese waren der Grund, warum August Ludwig Schlözer zwei Jahre vor Herders Bückeburger „Pamphlet“ das eigentliche Feld der Universalhistorie zunächst gänzlich auf die Zeit zwischen dem achten Jahrhundert v. Chr. und dem Ende des 15. Jahrhunderts n. Chr. beschränken wollte (was, wie der spätere Versuch Gatterers zeigt, bereits ein riesiges Unterfangen war). Denn mit dem Beginn der „neuesten Geschichte“ nach der Entdeckung Amerikas werde

„die Geschichte zu reich, und die Menge der Begebenheiten zu groß: mir wenigstens ist es noch zu schwer, Einheit und Zusammenhang in diese unendliche Einzelheit zu bringen, und sie in ein System zu fassen [...]“⁴⁰⁶.

Gerade an diesem Punkt aber, an dem Schlözer die Universalhistorie bis auf weiteres beschließen wollte (womit er seinen eigenen Anspruch gefährdete, „die vergangene Welt an die heutige“ anzuschließen⁴⁰⁷), fragte Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie weiter. Sie fragte danach, wie der komplexe, diskontinuierliche und heterogene Charakter der Moderne in den Verlauf der Menschheitsgeschichte einzuordnen sei. Ihr Blick ist grundsätzlich, wenn auch freilich nicht ausschließlich, in die Zukunft gerichtet, nicht offen teleologisch, wohl aber nach einem Ziel fragend. Dieser Umstand, nämlich

Gehaltvoller in dieser Hinsicht sind neuerdings die auf die Schrift von 1774 bezogenen Ausführungen von Proß in seinem großen Nachwort zu Herders *Ideen* (WP 3/1, 857ff).

⁴⁰⁵ Für das erste Zeitalter der dritten „Periode“, das von Alexander bis zum dritten punischen Krieg reichen sollte, hatte Gatterer seine Einteilung in „Völkergeschichte“ und „Menschengeschichte“ noch durchgehalten (vgl. Gatterer 1792: *Versuch einer Weltgeschichte bis zur Entdeckung Amerikens*, 249ff). Ein zweiter Teil des Werkes ist nicht erschienen.

⁴⁰⁶ Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 79. Vgl. ebd., 88ff, die Unterteilung der Geschichte in 1. die Vorgeschichte von der Schöpfung bis auf die Gründung Roms, 2. die Universalgeschichte, d.h. alte Geschichte und neue Geschichte (geschieden durch die endgültige Teilung des römischen Reiches 395 n. Chr.), und 3. die neueste Geschichte seit der Entdeckung Amerikas.

⁴⁰⁷ Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 4.

dass Herders „eigentliche Perspektive“ die Zukunft ist⁴⁰⁸, erklärt das fundamentale Missverstehen des Göttinger „universalhistorischen Aristarchen“⁴⁰⁹ gegenüber der von Herder 1772 in seiner Schlözer-Rezension vorgebrachten Frage nach dem „Endpfahl“ der Geschichte:

„– wo steht der Eine, große Endpfahl? wo geht der gerade Weg zu ihm?
was heißt, »Fortgang des menschlichen Geschlechts«? Ists Aufklärung?
Verbesserung? Vervollkommnung? mehrere Glückseligkeit? wo ist Maß?
wo sind Data zum Maße in so verschiedenen Zeiten und Völkern, selbst, wo
wir die besten Nachrichten der Außenseite haben?“⁴¹⁰.

Herders Frage zielt deutlich auf die Entwicklungsrichtung der Menschheit in der Geschichte ab und darauf, auf welche Weise der Universalhistoriker die Maßstäbe zur Beantwortung dieser Frage entwickeln kann. Er denkt damit die Geschichte auf ein Ziel hin und will auf diese Weise die moderne Geschichte in die Universalhistorie integrieren.

Schlözer hingegen, der die neueste Geschichte „noch“, also bis zum Werden eines adäquaten historischen Standpunktes, aus der Universalhistorie ausschließt und damit auch die Frage nach deren Ziel, musste die – in die Zukunft gerichtete – Frage Herders nach dem „Endpfahl“, auf die er im zweiten Band seiner *Vorstellung* zurückkam, fast zwangsläufig als die nach dem Ursprung oder Anfang der Geschichte bzw. der Menschheit missverstehen. Für ihn lautet Herders Frage „in ordentlichem Deutsch: wie

⁴⁰⁸ So ganz allgemein und zutreffend Koepke 1990: *Nemesis und Geschichtsdialektik?*, 92.

⁴⁰⁹ Gruber 1777: *Abriß akademischer Vorlesungen*, 27.

⁴¹⁰ FA 4, 847f (*Rezension von Schlözers Universalhistorie*, 1772). Herders Rezension von Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie* erschien in den *Frankfurter gelehrten Anzeigen* im Juli 1772 und wurde von Schlözer 1773 mit dem zweiten Band seiner *Vorstellung*, der sich allein Herders Rezension widmete, beantwortet, den Herder freilich nicht zur Kenntnis nehmen wollte (Br 3, 51, 52, 55, 58, 66). Die Kontroverse hat in jüngerer Zeit einige Aufmerksamkeit gefunden, am ausführlichsten bei Fulda 1996: *Wissenschaft als Kunst*, 191ff, zuvor schon bei Leventhal 1990: *Progression and Particularity*. Vgl. auch Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 193ff, Fink 1995: *The Rhetoric of the Review*, Maurer 1996: *Geschichte zwischen Theodizee und Anthropologie*. Zu einseitig für Schlözer ergreifen Partei: Stagl 1998: *Rationalism and Irrationalism*, und Blanke 1997: *Einleitung*, xxxvif (in der Tendenz bereits Haym 1958: *Herder*, Bd. 1, 635ff). Meist nicht erwähnt wird, dass später nicht nur Herder, sondern auch Schlözer versöhnliche und bedauernde Töne angeschlagen hat; als Ausnahmen vgl. Pandel 1990: *Historik und Didaktik*, 152, sowie Johannsen 2001: *Heeren vs. Pölitz*, 210f. Ohne die inhaltlichen Gründe für die Auseinandersetzung zu vernachlässigen, müssen sowohl der Ausbruch des Streits als auch die spätere Versöhnung unter diskurspolitischen Aspekten gesehen werden. Ging es Herder und Schlözer Mitte der 1770er Jahren darum, sich auf dem von Voltaire und Iselin eröffneten neuen Feld der universalhistorischen Geschichtsphilosophie mit einem eigenen Standpunkt zu profilieren, so sahen sich die beiden arrivierten Autoren in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre durch gemeinsame neue Gegner bedrängt, den an Kant geschulten idealistischen Geschichtsphilosophen der Romantiker-Generation, gegenüber denen die beiden ‚Veteranen‘ (vgl. SW 20, 304) ihre Gemeinsamkeiten stärker empfanden.

heißen die Stamm-Eltern aller Menschen?“ und so hieß er den Bückeburger Theologen seinen ‚Endpfahl‘ „auf dem Ararat bei Nochs Kasten“ bzw. „in *Eden am Euftrat, bei Adam und Eva*“ suchen⁴¹¹. Wie wenig sich für Schlözer die von Herder angemahnte Stellungnahme zum Problem des „Fortgangs“ der Geschichte stellte, erhellt auch daraus, dass er sie schlicht durch die Wiederholung seiner offenen, in Zyklen denkenden Geschichtssicht ignorierte, nach der sich in der Geschichte die „stufenmäßige Veredlung oder Verschlimmerung“ (oder auch „Perfectibilität“ und „Deterioribilität“) der in Völkern organisierten Menschheit vollziehe⁴¹². Dass ihn der Einwand nicht treffe, eine Weltgeschichte nach seinem Zuschnitt bleibe letztlich „Stückwerk, eine pure Sammlung von Fragmenten“, hatte Schlözer bereits im ersten Band der *Vorstellung* klar gemacht: „Und wer verlangt dann mehr als dieses?“⁴¹³.

Und genau das tat Herder. Sein Insistieren darauf, „daß es mit dem *Einen* in der Geschichte, »fürs menschliche Geschlecht« betrachtet, immer für uns Menschen eine so *problematische Sache* sei“, wenn man nicht gleichzeitig auch nach dem „*Fortgang* des menschlichen Geschlechts“⁴¹⁴ frage, offenbart einen völlig anderen Anspruch an das universalhistorische Denken angesichts des komplexen und heterogenen Charakters der modernen Geschichte. Die Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* ist ein Ausdruck dieses Anspruchs. Sie sieht die „Bildung der Menschheit“ (im Sinne ihrer Konstituierung) nicht allein als eine Sache des gemeinsamen Ursprungs derselben an, wie konstitutiv dieser auch für Herder sein mag, sondern als Problem und Aufgabe der Gegenwart und der Zukunft. Die Frage nach dem „Fortgang“ des Bildungsprozesses wird gestellt, eine Antwort angedeutet, aber nicht eindeutig gegeben. Diese Offenheit ist entscheidend: Herder verfällt nämlich nicht in die krasse Gegenposition zu Schlözer, die in der Angabe eines eindeutigen Entwicklungsziels nach Maßgabe der eigenen verabsolutierten Kultur bestanden hätte. In der Ablehnung einer solchen

⁴¹¹ Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 274f. Dazu auch Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 195. Zum Fortschrittsbegriff bei Schlözer, Herder und in der Menschheitsgeschichtsschreibung des späten 18. Jahrhunderts vgl. auch Prüfer 2001: *Der Fortschritt der Menschheitsgeschichte*, und Zbinden 1996: *Heterogeneity, Irony, Ambivalence*.

⁴¹² Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 276f.

⁴¹³ Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 42.

⁴¹⁴ FA 4, 847 (*Rezension von Schlözers Universalhistorie*, 1772).

Geschichtssicht, von Schlözer und Herder unter der Chiffre Voltaire subsumiert, waren beide sich einig, und ihre spätere Versöhnung basierte nicht zuletzt darauf, dass sich eine solche Sicht, gegen die sie opponierten, in der an Kant geschulten aufklärerischen Geschichtsphilosophie der 1790er Jahre durchsetzte⁴¹⁵. Dass Herder keine „Geschichte *der* Bildung der Menschheit“ schreibt, sondern eine Geschichtsphilosophie *zu* ihrer Bildung, zeigt an, dass es hier nicht um eine rhetorische Frage geht oder (wie Jürgen Brummack meint⁴¹⁶) ‚nur‘ um Ironie, sondern um einen tatsächlichen Klärungsbedarf und um praktische philosophisch-historische Tätigkeit.

4.2 Die Struktur der Geschichte

Herders Darstellung des historischen Verlaufs in der Bückeburger Geschichtsphilosophie zeigt das Problem an, vor das er seine Gegenwart gestellt sieht: die Ausweitung der Sphäre der Menschheit im Verlauf der Geschichte wirkt auf die Bedingungen und Prinzipien des Bildungsprozesses der Menschheit zurück und verändert diese von Epoche zu Epoche. Herder hat den Geschichtsverlauf, wie in der Folge gezeigt werden soll, in *Auch eine Philosophie* anhand des Modells der Innigkeit und Ausweitung skizziert, das er anschließend in den verschiedenen Fassungen seiner Erkenntnisschrift expliziert, weiterentwickelt und ausdifferenziert hat. Die grundlegenden Züge des Modells sind jedoch in sein „Pamphlet“ von 1774 bereits eingeschrieben. Der Verlauf der Geschichte bis in die Gegenwart wird von Herder anhand der Polarität von Innigkeit und Ausbreitung geschildert; die Problemlagen seiner Gegenwart und der Zukunft werden vor dem Hintergrund der Ausweitung der Sphäre des Menschen und der Menschheit reflektiert. Der Aufbau der Schrift in drei Abschnitte folgt dieser Einteilung in historische Großepochen. Damit finden wir in etwa dieselbe triadische Struktur zur Geltung gebracht, die Herder (s.o. Kap. 3.3) in der ebenfalls aus dem Jahr 1774 stammenden Erstfassung der Erkenntnisschrift im Zusammenhang mit der Idealtypik des innigen und des ausgeweiteten Charakters verwendet hat: Vergangenheit –

⁴¹⁵ Vgl. dazu meinen Aufsatz Johanssen 2001: *Heeren versus Pölitz*.

⁴¹⁶ Vgl. den Stellenkommentar in FA 4, 854.

Gründung der Gegenwart in der Vergangenheit – Hervorgehen der Zukunft aus der Gegenwart. Diese Struktur entspricht wiederum, wie zu zeigen sein wird, einer weiteren Triade der Menschheitsgeschichte: ursprüngliche Einheit (Dominanz der Innigkeit) – Ausdifferenzierung der Einheit in Mannigfaltigkeit (Dominanz der Ausweitung) – Aufgabe der Herstellung einer mannigfaltigen Einheit (Balancezustand einer innigen Ausweitung). Die von Herder gewählten historischen Zäsuren sind dabei durchaus konventionell: Als entscheidende *erste* Zäsur wählt Herder den Niedergang Roms und die Völkerwanderung, als *zweite* die Epochengrenze um 1500. Eine *dritte* Zäsur bahnt sich, wie gezeigt werden wird, nach Herder in der Gegenwart bereits an. Der *erste Abschnitt* (11-42) behandelt die alte Welt bis zum Zusammenbruch Roms, der *zweite* (42-77) die neue Welt von der Völkerwanderung bis in das Aufklärungszeitalter des 18. Jahrhunderts, wobei Herder den Beginn der eigenen Gegenwart im weiteren Sinne um 1500 ansetzt. Der *dritte Abschnitt* (78-107) enthält „Zusätze“, die an die bereits im vorigen Abschnitt geübte Zeitalterkritik anknüpfen, den Blick aber grundsätzlich in Zukunft lenken, um die Perspektiven und Aufgaben der als Umbruchssituation erkannten Gegenwart zu eruieren. Anders als in den späteren *Ideen* (und anders auch als bei dem geschmähten Voltaire, aber durchaus in Übereinstimmung mit Schlözer) schränkt Herder den betrachteten Geschichtsraum stark ein, und zwar auf die Welt der Bibel. Im Zentrum der Welt- und Menschheitsgeschichte liegt in der Schrift von 1774 gleichsam das Mittelmeer. Ostasien, die Amerikas oder Afrika werden erst als europäische Expansionsräume eine Rolle in Herders Darstellung spielen, während „Arabien“ als „under plot zur Geschichte der Bildung Europa’s“ (86) immerhin eine wichtige, wenn auch nur knapp gewürdigte Rolle als Retter und Umwandler der antiken Traditionen zugeschrieben wird. Trotz der grundsätzlichen Kritik, die das Bückeburger Pamphlet an der europäischen Expansion und an der eurozentrischen Sichtweise übt, ist seine eigene Perspektive durchaus als auf Europa zentriert zu bezeichnen. Nicht zuletzt diese Einschränkung des Sichtfeldes ist es auch, die es Herder erlaubt (bzw. es ihm zumindest einfacher macht), das Modell von Ausweitung und Innigkeit in die Geschichte einzuschreiben und die Geschichte der alten Welt als Völkersukzession in Analogie zu den menschlichen Lebensaltern darzustellen.

4.3 Erster Abschnitt: Alte Welt – historische Makrostruktur und Lebensalteranalogie

Der *erste Abschnitt* der Bückeburger Geschichtsphilosophie von 1774 beginnt, wie oben bereits gezeigt, mit Herders dreifachem Bekenntnis zur modernen Empirie, zum monogenetischen Ursprung des Menschengeschlechts und zur Bibel als historischer Quelle. Herder hält sich mit der Frage nach dem Ursprung allerdings nicht lange auf, denn bei „*allen Hervorbringungen der Natur*“ (11) müsse der eigentliche Akt der Entstehung im Dunklen bleiben – dies gilt eben auch für die Menschheitsgeschichte als einem Akt der Naturgeschichte. Ohnehin wichtiger für seine Argumentation ist es, den Blick auf das besondere *Zeitmaß* der menschlichen Frühgeschichte und auf dessen Differenz zum Zeitmaß der Moderne zu lenken. Die entsprechenden Bemerkungen im ersten Sinnabschnitt der Schrift modellieren bereits die temporale Makrostruktur der Schrift heraus:

„Scheint nicht selbst für das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts doch ein *längeres Leben*, eine *stiller und zusammenhangender wirkende Natur*, kurz eine *Heldenzeit des Patriarchenalters* dazu zu gehören, die erste *Formen des Menschengeschlechts*, welche es auch sein?, den Stammvätern aller Nachkommenschaft ein- und für die Ewigkeit anzubilden?“ (12)

Der Hinweis auf das *längere Leben* ist hier weitgehend durchaus wörtlich zu nehmen⁴¹⁷. Zwar verweist Herder damit auch auf die *longue durée* der Frühzeit der Menschheit als einer im Vergleich zur Neuzeit längeren Epoche, doch ebenfalls meint er, unter Bezugnahme auf biblische Altersangaben, das individuelle Leben und die Abfolge der Generationen: „zwei Jahrtausende waren nur zwei Generationen“ (13) heißt es etwa am Ende dieses Sinnabschnitts. Zwar wird man dies als eine bewusst drastische Formulierung ansehen dürfen, die noch einmal die Frontstellung gegen den bibelkritischen Voltaire deutlich macht, doch nicht nur der Tendenz, sondern auch der Sache

⁴¹⁷ Vgl. auch – nach der von dem Hegel- und Herderforscher Heinrich Clairmont (Castrop-Rauxel) dankenswerterweise der Forschung im Internet (<http://homepage.mac.com/hcl/>) zur Verfügung gestellten Transkription der in der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, befindlichen Manuskripte aus dem Nachlass Herder (NH) – den ersten Entwurf zur Bückeburger Geschichtsphilosophie: „Selbst der wunderbare Umstand vom langen Lebensalter dieser Urväter dünkt mich ein sehr notwendiger, segnender Gedanke Gottes“ (StB-PK: NH II, 38, 2^v, vgl. dazu auch SW 32, 236), sowie die sogenannte ‚vierte Redaktion‘: „bei dem schnellern Lauf unsrer Säfte, Regungen u. Gedanken“ sei es als „wirkliche Absicht“ (Gottes) anzusehen, „daß Lebenszeit u. Dauer des Spiels der Kräfte vermindert worden“ seien

nach konnte Herder sich hier im Einverständnis mit Naturhistorikern wie Buffon oder Universalhistorikern wie Gatterer und Schlözer fühlen, die sich ebenfalls auf die heilige Schrift stützten und von einem höheren, mit der Zeit aber abnehmendem Lebensalter der biblischen Menschen ausging⁴¹⁸. Um so schärfer fällt der von Herder gekennzeichnete Kontrast zum Zeitcharakter der Gegenwart aus. Der langen Dauer der Frühgeschichte steht die Kürze und Schnelllebigkeit der Moderne gegenüber:

„Wir laufen jetzt nur vorüber und durch die Welt her; Schatten auf Erden! [...] unsre Jahre, Lebensläufe, Vorbilder, Unternehmungen, Eindrücke, die Summe unsrer Hinwirkung auf Erden ist kraftloser Traum einer Nachtwache [...] So wie das nun bei dem *großen Vorrat von Kräften und Fertigkeiten*, den wir *entwickelt* vor uns finden, bei dem *schnellern Lauf* unsrer *Säfte* und *Regungen*, *Lebensalter* und *Gedankenplane*, wo Eins das Andre, wie eine Wasserblase die andre zu verfolgen und zu zerstören eilt, bei dem so oft *mißhelligen Verhältnis* zwischen *Kraft* und *Besonnenheit*, *Fähigkeit* und *Klugheit*, *Anlage* und *gutem Herzen*, die ein Jahrhundert des Verfalls immer bezeichnen – wie's bei dem allen *Absicht* und *abwägende Weisheit* scheint, eine *große Masse kindischer Kräfte* durch *kurze, kraftlose Dauer des Lebensspiels* zu *mäßigen* und zu *sichern*: gehörte nicht auch allein jenes *erste, stille, ewige Baum- und Patriarchenleben* dazu, um die Menschheit in ersten Neigungen, Sitten und Einrichtungen zu *wurzeln* und zu *gründen*?“ (12).

Die Konstituierung und Erhaltung der Menschheit als Geschlecht verlangte demnach notwendig eine lange Zeit der ‚Anbildung‘ und ‚Fortbildung‘ (13) der frühen Gesellschaftsformen, in denen die Autoritätsstrukturen der Familie, als „Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung“ (12), nach und nach in größere gesellschaftliche Zusammenhänge übertragen wurden⁴¹⁹. Herder sieht diese Ausbildung fundamentaler gesellschaftlicher Ligaturen als eine

(StB-PK: NH II, 40, 7^v). Siehe auch ebd. 7^v: „Langes Leben, Anblick der Kinder u. Kindeskinders ins dritte u. vierte Glied“.

⁴¹⁸ Vgl. z. B. Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 88 („Die Menschen lebten damals sehr lange“), und als Beleg noch aus dem frühen 19. Jahrhundert Albrecht 1805: *Etwas über das hohe Lebensalter der Patriarchen*. Vgl. auch die Hinweise Brummacks in FA 4, 857, sowie allgemein zur Ursprungsfrage der Menschheit und zum Quellencharakter der Bibel bei den deutschen Universalhistorikern des 18. Jahrhunderts Laudin 1990: *Changements de Paradigme dans l'Historiographie Allemande*.

⁴¹⁹ So auch in der etwas früher entstandenen, mit der Bückeburger Geschichtsschrift in engem Zusammenhang stehenden <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau> von 1772: „Große Wirkungen vom langen Leben dieser Jugend der Welt, um jede Religion, Tradition, Erfindung und Gewohnheit rings um den Stammvater zu verewigen“ (FA 9/2, 242f).

Kulturleistung, die für das Weiterbestehen der Menschheit, also auch für das Entstehen einer Geschichte der Menschheit, unabdingbar war: „die ersten Bande der Menschheit im Ursprung“ sind im Verlauf der lang andauernden Frühgeschichte jene „starke Bande“⁴²⁰ geworden, „ohne die selbst nach Jahrtausenden der Bildung das menschliche Geschlecht *durch bloße Schwächung* noch immer zerfällt“ (13). Diese Verstetigung von Zugehörigkeitsmechanismen wäre aber unter den fragmentierten Bedingungen der beschleunigten Moderne nicht möglich gewesen und ist folglich auch nicht einfach reproduzierbar: „Nach unserm Lebensmaße wäre jede Erfindung hundertfach verloren gegangen; wie Wahn entsprungen und wie Wahn entflohen“ (13). Die geschichtliche Entwicklung von der frühen Menschheitsgeschichte bis in die Gegenwart des 18. Jahrhunderts wird also von Herder als Prozess der Beschleunigung charakterisiert. Es stellt damit seinen Text gleichsam unter spezifische temporale und spatiale Vorzeichen: der fortschreitenden Ausweitung der räumlichen Sphäre der Menschheit entspricht eine fortschreitende Verdichtung und Akzeleration ihrer temporalen Sphäre. Die Weltgeschichte schlägt sich in den Dimensionen von Zeit und Raum gleichsam unmittelbar als Erfahrung in der Individualgeschichte nieder. Die Problematik der Verkürzung des menschlichen Zeitmaßes für die Identitätsbildung unter den Bedingungen der Moderne ist von Herder immer wieder herausgestellt worden, später gerade auch im Zusammenhang mit dem Ereignissturz der französischen Revolution⁴²¹. Auch im zweiten Abschnitt der Bückeburger Geschichtsschrift kommt er darauf zurück, und zwar anhand eines Vergleiches der Individualentwicklung vom Jugendlichen zum Erwachsenen in Mittelalter und Gegenwart:

⁴²⁰ Vgl. dazu Neumann 1996: *Die „starken Bande“*; siehe auch oben zu Anm. 361. Neumann verweist auf die aufklärungskritischen, aber nicht antiaufklärerischen Züge in Herders „Theorie der elementaren Bindungen“ (249). Im Sinne einer Aufklärung der Aufklärung über sich selbst macht Herder deutlich, dass die Emanzipation von Traditionen immer eine Auflösung von Elementarbindungen mit sich bringt, die grundsätzlich selbstzerstörerisch wirken kann. Zu Recht stellt Neumann (260) die grundsätzliche Nähe heraus, die zwischen dem Anliegen Herders, kommunitaristischen Überlegungen und Ralf Dahrendorfs Konzept der Ligaturen besteht. Die Frage, „ob es spezifisch moderne Ligaturen gibt“, die den temporalen Bedingungen der Moderne standhalten (Dahrendorf 1994: *Der moderne soziale Konflikt*, 44), ist in meiner Sichtweise auch eine zentrale Frage Herders. Nicht zuletzt deshalb hat sein Konzept der Zugehörigkeit – meist im Umweg über Isaiah Berlin und Charles Taylor – das Interesse einiger Kommunitaristen gefunden, cf. Larmore 1995: *Strukturen moralischer Komplexität*, 100ff. Zu dieser Nähe vgl. auch Spencer 1996: *Towards an Ontology of Holistic Individualism*.

⁴²¹ Vgl. Johannsen 1998: *Vom Zeitigen in der Geschichte*.

Wie spät reifte in den gothischen Zeiten des Christentums die Jugend:
Kaum im dreißigsten Jahre mündig: man verlor den *halben Teil* seines
Lebens in einer *elenden Kindheit*. Philosophie, Erziehung und gute Sitten,
welche neue *Schöpfung* habt ihr geschaffen! Wir sind jetzt im dreizehnten
Jahre *reif*, und durch stumme und laute Sünden im zwanzigsten *verblühet*.
(75)

Die Beschleunigung des individuellen Lebensrhythmus wird von Herder im Kontext dieses Zitates also nicht durchweg negativ gesehen. Gleichwohl bleibt sein Urteil kritisch: der Gewinn an Freiheit wird durch jene Frühreife und vorzeitige Vergreisung erkaufte, als deren Opfer er sich ausweislich des *Journals meiner Reise* selbst fühlte⁴²². Auch in der Druckfassung der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* finden sich ganz ähnliche Gedanken⁴²³. Diese Abhängigkeit der Identitätsbildung von der räumlichen und zeitlichen Sphäre, in der sie sich vollzieht, d. h. von der Gesamtheit der historisch entstandenen Lebenswelt, steht im Kern der Lebensalteranalogie⁴²⁴, auf die Herder seine Darstellung der alten Welt im ersten Abschnitt der Geschichtsphilosophie von 1774 aufbaut. In dieser „Analogie von menschlichen Lebensaltern hergenommen“ (20) werden Individualgeschichte und Menschheitsgeschichte⁴²⁵ bzw. „Ontogenese“ und „Phylogenese“ des Menschen in heuristischer Absicht parallelisiert – ein Verfahren, das die Weltgeschichte auf einer anthropologisch universellen Ebene gleichsam „humanisiert“⁴²⁶.

⁴²² Vgl. etwa seine Überlegungen zur „Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen“ im Reisejournal (FA 9/2, 112ff); vgl. dazu Wisbert 1987: *Das Bildungsdenken des jungen Herder*, 431ff, sowie knapp Mommsen 1983: *Nachwort*, 257ff.

⁴²³ Vgl. FA 4, 385 [1778]: „In unsrer Zeit, da alles früh reif wird, kann man auch mit der Auferziehung junger menschlicher Pflanzen nicht genug eilen. Da stehn sie, die jungen Männer, die Kinder von hundert Jahren, daß man sieht und schauert“.

⁴²⁴ Allgemein siehe Irmscher 1981: *Beobachtungen zur Funktion der Analogie*. Speziell zur Lebensalteranalogie ebd., 72ff, Jöns 1956: *Begriff und Problem der historischen Zeit*, 15ff, sowie Maurer 1987: *Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder*, 147ff. Der ansonsten stimmige Aufsatz von Fink 1981: *Herder's Life-Stages* ignoriert merkwürdigerweise völlig die Bückeburger Geschichtsphilosophie. Allgemein zur Geschichte der Lebensalteranalogie seit Hesiod vgl. Demandt 1978: *Metaphern für Geschichte*, 37ff, zu ihrer Verwendung bei Herder ebd., 64ff, sowie Meyer 1981: *Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte*, 95ff.

⁴²⁵ Interessante Versuche, Herders Konzept der Menschheitsgeschichte an seine Beschäftigung mit der eigenen Individualgeschichte zurück zu binden sind Shimada 1994: *Individualgeschichte und Universalgeschichte*, sowie Markworth 1996: *Das „Ich“ und die Geschichte*.

⁴²⁶ Wefelmeyer 1984: *Glück und Aporie des Kulturtheoretikers*, 115f. Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 150, verortet die „Parallelisierung von Onto- und Phylogenese“ der Lebensalteranalogie in Herders Gedächtnistheorie, ebenso wie das zweite wichtige Bild in *Auch eine Philosophie*, die Baum-Metapher (ebd., 111ff). Zu Herders Spiel mit der

Herders Anwendung der Lebensalteranalogie auf die alte Geschichte (von der Schöpfung bis zur Spätantike) unterscheidet zwischen den vier Altersstufen Kindheit, Knabenalter, Jünglingsalter und Mannesalter. Jede dieser Altersstufen entspricht einer menscheitsgeschichtlichen Entwicklungsstufe, die, in chronologischer Folge, von einer Nation bzw. einer Kultur in ihrer Blütezeit paradigmatisch verkörpert wird. Eine Ausnahme stellt das Knabenalter des Menschengeschlechts dar, für das Herder zwei verschiedene Kulturen, nämlich die ägyptische und die phönikische veranschlagt. Der Bildungsprozess des Individuums vom Kleinkind zum Erwachsenen entspricht damit einer universalhistorischen Stufenfolge, die einen Wanderungsprozess der Kultur von Asien über den mittleren und nahen Osten in den Mittelmeerraum und schließlich ins südliche Europa ergibt: Orient (Kind) – Ägypten (Knabe) und Phönikien (älterer Knabe) – Griechenland (Jüngling) – Rom (Mann). Die verschiedenen Stufen der Lebensalteranalogie gilt es im Folgenden darzustellen, wobei besonderes Augenmerk auf Herders Behandlung des Motivs der Innigkeit und der Ausbreitung gelegt werden wird.

4.3.1 Kindheit: orientalische Innigkeit

Herders historische Lebensalteranalogie geht aus von der „*Geschichte der ältesten Zeiten*“ (19), dem „*goldne[n] Zeitalter der kindlichen Menschheit*“ (15), das er auch als „*Heldenzeit des Patriarchenalters*“ (12) bezeichnet⁴²⁷. Anders als die späteren *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* handelt Herder in der Bückeburger Schrift also nicht zuerst über die physiologischen Grundlagen des Menschseins, über den Unterschied zwischen Mensch und Tier, den Leib des Menschen, seinen aufrechten Gang und seine Stellung im Kosmos der Schöpfung. Vielmehr erscheint der Mensch von seiner historischen ‚Kindheit‘⁴²⁸ an als gesellschaftlich organisiertes Wesen. Die frühesten Gesellschaften findet Herder im Orient zwischen „*Euphrat, Oxus und Ganges*“ (19). Gemeint ist der auf „Vaterautorität“ beruhende „wehrlose, zerstreute, ruheliebende, *Herdenähnliche Zustand* des Hirtenlebens“ (16), mit

Orientierungskraft der Metaphern und seiner gleichzeitigen Dekonstruktion derselben vgl. ebd., 125f.

⁴²⁷ Zum Konzept der ‚Heldenzeit‘ oder ‚heroischen Zeit‘ vgl. die instruktive Abhandlung von Brandmeyer 1988: *Heroische Zeit und Gegenwart*, zu Herder ebd., 269ff.

⁴²⁸ Das entsprechende Alter in der Individualentwicklung eines Menschen setzt Herder mit ca. drei Jahren an, vgl. FA 4, 19.

der patriarchalisch organisierten Familie als dem gesellschaftlichen Paradigma⁴²⁹. Für Herder ist dies die Epoche einer grundlegend geschichtsmächtigen und menscheitskonstituierenden kulturellen „Genese“ (20), in der der „Mensch“ als geschlechtliches, familiäres, soziales und religiöses Wesen „für alle Jahrtausende [...] gebildet werden“ (14) sollte und in der die „Grundsteine“ (16) und „Grundsäulen“ alles dessen, was später über sie gebaut werden soll“ (15) errichtet wurden. Die idealtypische und idyllisierende Darstellung der frühen nomadischen Hirtenvölker Vorderasiens wendet sich in gezielter Einseitigkeit⁴³⁰ gegen die Urteile seiner aufgeklärten Zeitgenossen über den „Despotismus des Orients“ (15). Herders Argument lautet, dass solche an Montesquieu, Boulanger, Voltaire oder Helvetius anschließende Interpretationen den eigentlichen Charakter der weltgeschichtlichen Kindheitsepoche verkennen, der seines Erachtens darin bestand, fundamentale menschliche Bindungen und Traditionen auszubilden und einzuprägen, die unmittelbar auf Glaube und Autorität, Vertrauen und Liebe, Ehrfurcht und Strafe basieren und die eben nicht über abstrakte Theoreme hergestellt werden konnten. Indem moderne Maßstäbe herangezogen würden, um diese Gesellschaften zu be- und verurteilen, würde verkannt, „daß es mit dem dortigen Geist der Zeit, des Landes, der Stufe des Menschengeschlechts ganz anders ist“ (18). Von dieser grundsätzlichen Differenz der Entwicklungsstufen gewinnt die Analogie zur menschlichen Individualentwicklung – „was jedem einzelnen Menschen in seiner Kindheit unumgänglich not ist: dem ganzen Menschengeschlecht in seiner Kindheit gewiß nicht weniger“ (16) – ihren tieferen Sinn. Sowohl zwischen Kind und Erwachsenem (nicht „Kind“ und „Mensch“, wie in Iselins Verwendung der Lebensalteranalogie⁴³¹) als auch zwischen verschiedenen historischen Epochen gibt es Unterschiede, die das Anlegen verschiedener Maßstäbe zwingend machen, will man das Eigenrecht jeder Seinsweise in dem ihr eigenen „Kreis menschlicher Bedürfnisse, Beschäftigungen und Vergnügen“ (13f) wahren. Die „philosophische Kritik der ältesten Zeiten“ verfährt, wenn sie dies nicht beachtet, genau so wie die

⁴²⁹ Vgl. auch Iselin 1976: *Über die Geschichte der Menschheit* (1786), Bd. 1, 330f.

⁴³⁰ Siehe den oben (Anm. 390) zitierten Brief Herders an seinen Landesherren, sowie Herders Eingeständnis, er habe gegen die zeitgenössische Meinung angeschrieben, „ohne dass ich mich um die Folgen des Einen und des Andern zu bekümmern nötig finde“ (FA 4, 19).

⁴³¹ Vgl. z.B. Iselin 1976: *Über die Geschichte der Menschheit* (1786), Bd. 1, 298: „Ehe der Mensch ein Mensch wird, muß er durch den Stand der Kindheit hindurch gehen“.

moderne Erziehung, die „*Greise von drei Jahren*“ produziert (19), indem sie Kindern dort kognitive Operationen und philosophische Einsichten nach Art der Erwachsenen zumutet, wo es um ganzheitliches und intuitives Erfassen, um Vorbild und Glauben, um „Einbildung, Staunen, Bewunderung“ (18) gehen sollte.

„Der Mensch *staunt* alles an, ehe er *sieht*: kommt nur durch *Verwunderung* zur *hellen Idee* des Wahren und Schönen; nur durch *Ergebung* und *Gehorsam* zum ersten Besitz des Guten – so gewiß auch das *menschliche Geschlecht*“ (18).

Gerade auf diesen ‚kindlichen‘ Fähigkeiten der Weltaneignung beruht die Kulturleistung der frühen Gesellschaftsformen, die für Herder einer menscheitsgeschichtlichen Initialisierungsleistung gleichkommt. Die Ausbildung einer starken kollektiven Identität, die „*innig* und *ruhig*“ (14), „*tief*“ und „*nützlich*“ (15) ist, und die „außer [sich] kein[en] Zweck des Lebens“ (14) kennt, ist nur auf der Grundlage dieser intensiven und unmittelbaren Wahrnehmungsweise und der durch sie verankerten „sogenannten *Vorurteile* und *Eindrücke der Erziehung*“ (15) möglich. Als Schlüsselterminus für diesen Zusammenhang kann wohl Herders *Genuss*-Begriff⁴³² gelten: der „*Genuß sein selbst* auf die unzergliederlichste Weise“ (14) fällt für Herder mit dem „*ersten Genuß der Menschheit*“ (16), welcher als der „*einfachste* [...] zugleich der *tiefste*“ (12) ist, zusammen.

In der Kindheit – der individuellen wie der menscheitsgeschichtlichen – wird also laut Herder gleichsam erstmals auf eine unvergleichlich intensive Art deutlich und zugleich verwirklicht, was es heißt *Mensch* zu sein. Dabei dominiert das *Prinzip der Innigkeit*, d. h. der Bezogenheit auf das eigene Selbst, das jedoch nicht ohne *Wendung nach außen*, d. h. Wahrnehmung der Welt und Hinwendung zu Gott zu denken ist. Konzentration auf das Selbst ist

⁴³² Cf. die Begriffsbestimmung von Rainer Wisbert: „Genuß meint bei Herder das Lebensgefühl, das sich bei der Entfaltung der individuellen, ganzheitlichen Kräfte in Auseinandersetzung mit der Welt einstellt. Der Genussbegriff hat also keinen negativen Beigeschmack und ist nicht wie der heutige Genussbegriff an Passivität und platte Sinnlichkeit, sondern an die Aktivität aller Kräfte gebunden. Er ist aufs engste mit dem Bildungsbegriff verknüpft; nur der sich selbst bildende Mensch kann sich selbst und die Welt genießen“ (Wisbert 1987: *Das Bildungsdenken des jungen Herder*, 109). Vgl. dazu den Kommentar in FA 4, 858f, sowie, Herders Ausgang von Frans Hemsterhuis betonend, Heinz 1995: *Genuß, Liebe und Erkenntnis* bzw. dies. 1996: *Grundzüge von Herders Psychologie*. Zum Zusammenhang von „Genuss“ und „Glückseligkeit“ im Kontext der ‚Herder-Kant-Querelle‘ vgl. auch Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 229ff, hier 237f.

bei Herder nicht gleichbedeutend mit monadischer Fensterlosigkeit. Eine solche Ich-starke ‚kindliche‘ Bildung ist nach Herder fähig zu „*Glaube, Liebe und Hoffnung*“ (18) – womit er, die universalhistorische Bedeutung dieser Epoche für den Prozess der Menschheitsbildung betonend, auf das Ende der Bückeburger Schrift vorgreift, die er mit der Beteuerung dieser am Ende aller (Selbst-) Erkenntnis stehenden Maxime aus den Korintherbriefen beschließt⁴³³. In eklatantem Kontrast dazu kommt der Zustand „unsrer philosophischen, kalten europäischen Welt“ (17) zu stehen, die ihre Genussfähigkeit – im obigen Sinne – verloren hat. Die aufklärerische Verspottung der ältesten Geschichte als Zeitalter des Despotismus entsteht aus der Verständnislosigkeit für deren „*Einfalt, Stärke und Hoheit*“: „[...] eben weil wir so unfähig sind, sie mehr zu *verstehen!* zu *fühlen!* geschweige denn zu *genießen*“ (17). Dennoch beschließt Herder mit folgender Apostrophe an die Leser den Abschnitt über die orientalischen Hirtenvölker:

„Gehe hin, mein Leser, und fühle noch jetzt hinter Jahrtausenden die so lang erhaltne *reine morgenländische Natur*, belebe sie dir aus der *Geschichte der ältesten Zeiten*, und du wirst »*Neigungen* antreffen, wie sie nur *in dem Lande, auf die Art, zu den großen Zwecken der Vorsehung aufs Menschengeschlecht* hinab gebildet werden konnten« - welch ein Gemälde, wenn ich's dir liefern könnte, *wie es war!*“ (19)

Die Lebensalteranalogie erlaubt es Herder auf das individuelle Analogon seiner Zeitgenossen zur ‚kindlichen‘ Anschauungsweise der ersten Menschen zu rekurren: auf die Einbildungskraft und die Fähigkeit des ‚Anstaunens‘ (18) als Grundlagen der historischen Einfühlung⁴³⁴, die damit nicht nur als erkenntnistheoretisches, sondern mindestens ebenso sehr als pädagogisches Problem erkennbar wird. Nicht allein der historische Abstand und die Fremdheit des Gegenstandes erschwert die Einfühlung, sondern auch die moderne Erziehung, die das Individuum tendenziell dieser divinatorischen Fähigkeiten beraubt. Dass Herder gleichwohl für sich und sein Publikum offenbar zumindest Restbestände derselben beansprucht, zeigt zum einen sicherlich die rhetorische Tendenz seiner Zeitkritik zur Übertreibung der defizitären Züge der Gegenwart an. Zum anderen unterstreicht seine

⁴³³ S.u. zu Anm. 547.

⁴³⁴ Dürbeck 2000: *Staunen, Einbildung, »Sympathisieren«*, 90, arbeitet (ausgehend von der oben zitierten Stelle aus FA 4, 18) „das Staunen“ als „die Voraussetzung für die Erschließung von historischer Authentizität“ nach Herder heraus.

Formulierung den aktivistischen Charakter der Einfühlung und damit zugleich den insgesamt appellativen Charakter seiner Geschichtsphilosophie. Einfühlung stellt sich nicht ein, sie muss aufgesucht („Gehe hin“) und ‚belebt‘ werden, und ist doch immer bedroht und fraglich, wie Herders Einschränkung deutlich macht: „wenn ich’s dir liefern könnte, *wie es war*“.

Rückholbar ist das früheste Zeitalter jedoch – ganz im Sinne der Lebensalteranalogie – nicht. Auch wäre dies nicht erstrebenswert, denn Herder sieht die patriarchalische Herrschaftsweise der Hirtennomaden in dem Moment ihre Berechtigung verlieren und tatsächlich in Despotismus umschlagen, in dem sie der kulturellen Entwicklung der Völker – im Kontext von Herders Analogie: ihrem ‚Lebensalter‘ – nicht mehr entspricht und sich als „*Despotismus der Eroberer [...] unermesslich ausbreitet*“. Damit stellt er sich selbst wieder in den Reigen der zeitgenössischen Kritiker der „schrecklichsten Wirkungen“ des Despotismus und transportiert zeitgenössische Stereotype, wenn er spekuliert, „daß Despotismus vielleicht ewig in Orient sein wird“, oder konzediert „daß *kein Morgenländer*, als solcher, noch kaum *von einer menschlichen, bessern Verfassung, innigen Begriff haben kann*“ (17). Der Kontrast, auf den es hier ankommt, ist der zwischen *innigem Begriff* und *unermesslicher Ausbreitung*: Die Kultur oder Gesellschaftsform, die ihre Sphäre überschreitet, so ist Herder zu verstehen, bringt das Verhältnis von Selbstzentrierung und Wendung nach außen in der Welterfassung in ein Ungleichgewicht. Hierin tritt das dynamische Spannungsverhältnis zwischen Konzentration und Expansion, zwischen Innigkeit und Ausweitung zutage, das Herder seiner Interpretation der Menschheitsgeschichte als Movens des historischen Wandels zugrunde legt, wie auch die zweite Stufe seiner Lebensalteranalogie zeigt.

4.3.2 Knabenalter: ägyptische Konzentration und phönikische Expansion

Die *zweite Stufe* der Lebensalteranalogie der Geschichtsphilosophie von 1774, das „*Knabenalter* der Menschheit“⁴³⁵ (19), wird von zwei in ihrer Wesensart nach Herder paradigmatisch entgegengesetzten Völkern repräsentiert, den Ägyptern (19ff) und den Phönikern (24ff). Beide sind „bei allem Kontraste der Denkart, *Zwillinge* einer Mutter des *Morgenlands*, die nachher

gemeinschaftlich *Griechenland* und so *die Welt weiter hinaus* bildeten“, und demnach „beide *Werkzeuge der Fortleitung* in den Händen des Schicksals“, wobei die Phöniker, aus Gründen, die schnell deutlich werden, als der „erwachsenere *Knabe*“ erscheinen (26).

Sowohl Ägypten als auch Phönikien haben nach der „Genese“ der Menschheit „in Orient“ ihre „Metamorphose“ entscheidend befördert (20). So wie die ackerbauenden und sesshaften Ägypter auf dem Lande eine „*neue Welt*“ (20) und eine „*Kultur des Bodens*“ (22) schufen, stifteten die Handel treibenden und seefahrenden Phöniker „eine *neue Welt auf dem Meere*“ (24). Beide sind nach Herder füreinander jeweils die „*Gegenseite von Bildung*“ (24), vertreten also einander entgegengesetzte kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche Prinzipien und bilden somit ein historisches Analogon des oben skizzierten Expansions-Konzentrations-Modells: während die Ägypter mit ihrer sesshaften und sozial ausdifferenzierten Lebensweise das Prinzip der Innigkeit, also der Konzentration auf sich selbst bei starker Ablehnung des Fremden repräsentieren, verkörpern die Phöniker das Moment der räumlichen Ausweitung der Sphäre und der – im Effekt völkerverbindenden – Expansion.

Herder skizziert diese Gegensätzlichkeit mit knappen, aber kräftigen Strichen: Die *Ägypter* brechen – bedingt durch die geographischen und klimatischen Gegebenheiten des Niltals – mit der nomadischen Lebensweise der Morgenländer. Sie sind „Ackermenschen“, besitzen „*Landeigentum*“, werden „*bürgerlich, dörflich, städtisch*“ und entwickeln dabei ein Gesellschaftssystem, das nicht mehr auf den quasi-göttlichen „*Orakelsprüchen*“ eines patriarchalischen Sippenältesten beruht, sondern auf „*Landessicherheit, Pflege der Gerechtigkeit, Ordnung, Polizei*“. Damit ist dem Leben, in Vergleich zur ‚Kindheits-Epoche‘ der Menschheit, trotz aller Gemeinsamkeiten mit den ‚Morgenländern‘, „der *himmlische Anstrich* genommen“, es ist „mit *Erdehaltung* und *Ackerleim* versetzt“ (20) und statt „orientalische[m] Gefühl“ (21) herrschen „*Ordnung, Fleiß, Bürgersitten*“ (20). Aus diesen Gegensätzen, die sich aus dem „Zusammendräng der Menschen“⁴³⁶ (ein Ausdruck aus dem

⁴³⁵ Herder geht hier von einem Alter „von sieben Jahren“ (FA 4, 22) aus.

⁴³⁶ FA 9/2, 245 <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau, 1772>. Der Erziehungsplan nimmt im Wesentlichen die Epocheneinteilung von *Auch eine Philosophie*

1772 entstandenen Erziehungsplan für Herders Privatschüler Heinrich Wilhelm von Zeschau) in Ägypten ergeben, erklärt Herder den ‚xenophoben‘ Charakter der ägyptischen Kultur, der sich in einer scharfen Frontstellung zur nomadisch-orientalischen wie später auch zur griechischen Lebensweise ausdrückte. Diese Beschränktheit und Selbstzentriertheit ist für Herder Ausdruck einer dem Lebensalter des menscheitsgeschichtlichen ‚Knaben‘ angemessenen Identitätsbildung:

„Er musste eingeschlossen sein; eine gewisse Privation von Kenntnissen, Neigungen und Tugenden, musste da sein, um das zu entwickeln, was in ihm lag, und jetzt in der Reihe der Weltbegebenheiten nur *das Land, die Stelle* entwickeln konnte!“ (23)

‚Haß‘ und ‚Ekel‘ – d.h. in der Terminologie des Basismodells: Abstoßung – zwischen den verschiedenen Kulturen und Entwicklungsstufen sind deshalb für Herder nicht nach aufgeklärten Maßstäben durchweg als negativ zu begreifen, sondern in Analogie zur Psychologie der Identitätsbildung als notwendiges Element eines Entwicklungsprozesses:

„[...] dem Knaben ekelte das Kind in seinen Windeln, der Jüngling haßte den Schulkarke des Knaben; im Ganzen aber gehören alle drei *auf- und nacheinander*. Der Aegypter ohne morgenländischen Kindesunterricht wäre nicht *Aegypter*, der Grieche ohne ägyptischen Schulfleiß nicht *Grieche* – eben ihr Haß zeigt *Entwicklung, Fortgang, Stufen der Leiter!*“ (21)

Historischer Wandel als kulturelle Evolution vollzieht sich in Herders Interpretation also als Wechselspiel von Kulturtransfer und Abgrenzung. Das ägyptische Beispiel zeigt dabei eine Variante auf, in der die Elemente Selbstzentrierung und Repulsion des Fremden besonders stark ausgeprägt sind.

In der Gegenüberstellung verschiedener Varianten der menschlichen Identitätsbildung ist der Hauptgrund für Herders Zweiteilung des menscheitsgeschichtlichen Knabenalters zu sehen. Zu dem ägyptischen Modell der abgrenzenden Identitätsbildung tritt nun innerhalb derselben Großepoche als universalhistorisches Korrektiv oder Regulativ der phönikische Gegenentwurf. Laut Herder sind die *Phöniker*:

„Ein erster handelnder Staat, ganz auf Handel gegründet, der die Welt zuerst über Asien hinaus recht ausbreitete, Völker pflanzte und Völker band – welch ein großer *neuer Schritt zur Entwicklung!*“ (24)

Ihre „Regimentsform“ schafft eine bedeutende und zukunftssträchtige „Veränderung in *Form menschlicher Gesellschaft*“, nämlich in Richtung der „*Freiheit der Republik*“ bzw. der Städtebünde, deren Schicksal hauptsächlich durch einige Adelsgeschlechter bestimmt wird (25), womit ihnen eine Vorbildfunktion besonders für Griechenland zukommt. Ihr universalhistorisches Hauptverdienst liegt in ihrer Tätigkeit als Seefahrer, Händler und Begründer von überseeischen Handelsplätzen und Kolonien, wodurch sie für Herder gewissermaßen sogar zu den Begründern einer „Art *Völkerkunde*“ (26) werden:

„Als also Haß gegen die Fremden und Verschlossenheit von andern Völkern schwand, ob der Phöniciere gleich *nicht aus Menschenliebe* Nationen besuchte, es ward eine Art von *Völkerliebe, Völkerbekanntschaft, Völkerrecht* sichtbar, von dem denn nun wohl ganz natürlich ein eingeschlossener Stamm [...] nichts wissen konnte. Die *Welt* wurde weiter: *Menschengeschlechter verbundener und enger*“ (25).

Damit stellt Herder der ägyptischen Individuation und Kulturation qua Abgrenzung das Gegenmodell der Ausbreitung und Diffusion zur Seite. Beide Paradigmen werden innerhalb der Varianzbreite derselben historischen Entwicklungsstufe gedacht, wobei Herder offenbar von einer Phasenverschiebung ausgeht: deshalb die Bewertung Phönikiens als „erwachsenere[r] *Knabe*“ (26), der die Ausweitung der menschheitlichen Sphäre in den nächsten Entwicklungsstufen vorbereitet. Herders leitende Hinsicht, die Entwicklung der Menschheit als Erweiterung der Sphäre derselben zu interpretieren, wird an dieser Stelle besonders deutlich.

Im Rahmen der Lebensalteranalogie können beide Kulturformen das historische Eigenrecht beanspruchen, nicht „aus dem Lande, der Zeit und dem Knabenalter des menschlichen Geistes“ herausgerissen „und mit dem *Maßstabe einer andern Zeit*“ gemessen zu werden, der ohnehin nur, „zumal aus Europa her, die verzogenste Fratze“ (22) zeigen würde. Herder greift hier, wie ähnlich schon in der Schilderung der ersten Epoche, erneut zu dem Bild des „elenden Greisenknaben“ (23), um die Absurdität und ethische Unstatthaftigkeit einer abstrakten, unhistorischen Betrachtungsweise

aufzuzeigen⁴³⁷. Vielmehr geht es ihm darum, zu zeigen, dass beide Paradigmen letztlich nur gemeinsam als komplexer Zusammenhang zu denken sind, und zwar aus der Perspektive einer Gewinn- und Verlustgeschichte für die Menschheit, in der partikularer Patriotismus (das „*Vaterlandsgefühl*“ der Ägypter (25)) und Universalismus als gemeinsame Errungenschaften des menschheitlichen ‚Knabenalters‘ erkennbar werden, die in dieser Epoche durch zwei Völker idealtypisch ausgeprägt wurden. Das von Herder bereits in der ersten Epoche angelegte Wechselspiel von Konzentration (Prinzip der Innigkeit) und Expansion (Prinzip der Ausweitung der Sphäre) erfährt in der zweiten Epoche also eine kulturelle Ausdifferenzierung und eine Zuspitzung hin auf die widerstreitenden Prinzipien *Haß* und *Liebe*, die Herder dann in seiner Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* (s.o. Kap. 3.2) als Grundprinzipien menschlicher Welterfassung überhaupt gekennzeichnet hat.

4.3.3 Jünglingszeit: ‚Einheit und Mannigfaltigkeit‘ der Griechen

In der *dritten Stufe* der Lebensalteranalogie, der griechischen „*Jünglingszeit*“ (26), finden die gegenläufigen Prinzipien der Ägypter und der Phönizier auf einer höheren Stufe wieder zusammen:

„*eben die Mischung phönicischer und ägyptischer Denkart, deren eine der andern ihr Nationelles und ihren eckichten Eigensinn benahm, formte den griechischen Kopf zum Ideal, zur Freiheit. Jetzt die sonderbaren Anlässe ihrer Teilung und Vereinigungen von den frühesten Zeiten her: ihre Abtrennung in Völker, Republiken, Kolonien, und doch der gemeinschaftliche Geist derselben; Gefühl einer Nation, eines Vaterlands, einer Sprache!*“ (28).

Den Griechen gelingt, so Herder im Anschluss an das klassische Schönheitsideal, die Vereinigung von „*Einheit und Mannigfaltigkeit*“ (28). Trotz politischer und geographischer Zersplitterung und trotz Ausweitung der räumlichen Sphäre bilden sie in Herders Interpretation eine republikanische Kultur aus, die, bei allen Übernahmen aus dem Orient bzw. von Ägyptern und Phönikern, originär griechisch und neu ist (30) und mit ihrem ausgeprägten Gemeinschaftssinn einen starken inneren Kern besitzt. Die Tatsache, dass die griechische Identitätsbildung nicht anders als die ägyptische über das Prinzip

⁴³⁷ Herder sieht darin sogar eine Art geistigen Mord, vgl. FA 4, 23: „– warum willst Du ihn von seiner Stelle, aus seinem Lebensalter rücken – den armen Knaben töten?“.

der Abgrenzung – nämlich gegen die Ägypter (21) – vollzogen wurde, verhindert also nicht die Ausbildung einer, nach Herder, im höchsten Maße ‚schönen‘ und ‚menschlichen‘ Kultur. Die Prinzipien der Konzentration und der Expansion fallen zusammen, so dass Griechenland zur „Wiege der *Menschlichkeit*“ und der „*Völkerliebe*“ (27) werden kann – nicht obwohl, sondern weil es in hohem Maße „*Gefühl einer Nation, eines Vaterlands, einer Sprache*“ (28) besitzt. Dennoch beschreibt Herder, der sich gegen die Griechenverherrlichung vieler seiner Zeitgenossen wendet, das ‚griechische Jünglingsalter‘ nicht als absoluten Fortschritt. Auch hier behält er die Perspektivierung der Kulturentwicklung als Gewinn- und Verlustgeschichte bei: „Das menschliche Gefäß ist *einmal keiner Vollkommenheit fähig*: muß immer *verlassen*, indem es *weiter rückt*“ (29). Griechenlands Fortschritte in Kunst und Kultur etwa zeigen also zugleich einen Verlust an, nämlich von Religiosität („Der Religion des Morgenlands ward ihr *heiliger Schleier* genommen“: 28), von Mythologie und Tradition, sowie von „gewisser *Liebe*“ (37) – allesamt nach Herder Elemente eines ‚innigen‘ Selbstgefühls. Der ‚Hauptgewinn‘ der griechischen Geschichte, die Ausbildung einer mannigfaltigen Einheit aus Innigkeit und Weltzugewandtheit, kann folglich nach Herder ebenfalls nur einen transformatorischen Charakter besitzen, der zu einer nächsten Stufe überleitet: der letzten der Lebensalteranalogie.

4.3.4 Mannesalter: universale Expansion und imperiale Konzentration

Roms

Das römische „*Mannesalter menschlicher Kräfte und Bestrebungen*“ macht die vierte und letzte Stufe der Herderschen Lebensalteranalogie aus und beschließt als „*Reife des Schicksals der alten Welt*“ (31) den ersten großen Abschnitt der Menschheitsgeschichte. Auf den kulturellen Errungenschaften der älteren Kulturen, vor allem aber des ‚griechischen Jünglings‘ aufbauend, die Rom „genöß und brauchte“ (30f), steht die römische Geschichte für Herder unter dem einen großen Antrieb der Weltherrschaft „bis ihr Adler den Weltkreis deckte“ (30). Das von Rom verkörperte ‚männliche‘ Prinzip ist das der imperialen Expansion, die zugleich einen universalen Zusammenhang zwischen „*Völker[n]* und *Weltstriche[n]*“ knüpfte, „die sich voraus nicht dem Laut nach gekannt hatten“ (31):

„Die *Mauer* ward zerbrochen, die *Nation* von *Nation* schied, der erste Schritt gemacht, die *Nationalcharaktere* aller zu zerstören, alle in eine *Form* zu werfen, die »Römervolk« hieß. Natürlich war der erste *Schritt* noch nicht das *Werk*: jede Nation blieb bei ihren *Rechten, Freiheiten, Sitten* und *Religion* [...]. Aber die Mauer lag. *Jahrhunderte* von *Römerherrschaft* – wie man in allen Weltteilen, wo sie gewesen sind, siehet – *würkten sehr viel: Sturm*, der die innersten *Kammern der Nationaldenkart* jedes Volks durchdrang: mit der *Zeit* wurden die *Bande immer fester*, endlich sollte das ganze *Römische Reich* gleichsam nur *Stadt Rom* werden – alle Untertanen Bürger – bis es selbst sank“. (31f)

Die Geschichte Roms stellt also für Herder – wie ja auch für Schlözer, der, wie gezeigt, erst hier die Universalgeschichte einsetzen lässt⁴³⁸ – eine welthistorische Zäsur dar, da

„alle Völker unter dem römischen Joche gewissermaße die Völker zu sein aufhörten, die sie waren, und also über die ganze Erde eine *Staatskunst, Kriegskunst* und *Völkerrecht* eingeführt wurde, wovon voraus noch kein Beispiel gewesen war“ (32).

Das römische Weltreich wurde von Herder also vor allem als Universalisierungsschub interpretiert, der auf Kosten der Eigenständigkeit differierender Kulturentwicklungen übernationale Standards setzt und „kulturelle Synkretismen“⁴³⁹ hervorruft. Mit Roms Niedergang beginnt eine „Völlig neue Welt von Sprachen, Sitten, Neigungen und Völkern - es beginnt eine andre Zeit“ (32). Diese Zäsur der Geschichte bedingt für Herders Darstellung einen Wechsel der Metapher: Mit dem Fall Roms ist die Geschichte nicht mehr in Analogie zur Entwicklungsgeschichte eines Individuums zu begreifen, die ohnehin schon durch die komplexitäts-reduzierende Ausblendung der außerhalb des jüdisch-christlichen Überlieferungsraumes stehenden Kulturen erkaufte worden war. Die Vielgestaltigkeit, Heterogenität und Disparität des imperial und kulturell erschlossenen Raumes lässt Herder zu einer anderen, von ihm freilich eingangs bereits eingeführten Metapher greifen, nämlich zu der des Baumes⁴⁴⁰, dessen

⁴³⁸ Schlözer hat die Universalhistorie als eine bis zum endgültigen Sturz Ostroms bzw. bis zur Herausforderung des römischen Katholizismus durch die Reformation ausgeweitete römische Geschichte beschrieben, vgl. Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 68f, 73. Vgl. auch oben zu Anm. 438.

⁴³⁹ Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 120.

⁴⁴⁰ Vgl. FA 4, 12, 13, 14: ‚Einwurzelung‘ der Menschheit im Patriarchenzeitalter (erste Stufe der Lebensalteranalogie). – Zur Baum-Metapher vgl. Meyer 1981: *Überlegungen zu Herders*

Stamm durch die in der Lebensalteranalogie in einen Zusammenhang gebrachten Kulturen der alten Welt gebildet wird. Der Umschlag der alten in die neue Geschichte wird als Verästelung begriffen: „Der Stamm des Baums, zu seiner größern Höhe erwachsen, strebte, Völker und Nationen unter seinen Schatten zu nehmen, in Zweige“ (31). Am Ende der alten Geschichte steht gleichsam eine Umkehrung ihres Beginnes: die Dominanz der selbstgenügsamen, wenngleich nicht fensterlosen Innigkeit ist der Dominanz der tendenziell entgrenzten, allerdings nicht zentrumslosen Ausweitung des Horizonts gewichen. Das von den Griechen im Rahmen ihrer Nationalkultur transitorisch gelöste Problem der „Einheit in Mannigfaltigkeit“ (28) wird von den Römern auf eine – tendenziell – universale Ebene transformiert und stellt sich dort aufs Neue. Diese territorial ausgeweitete Geschichte ist nicht zuletzt in dem Sinne für Herder qualitativ neu, als sie die Grenzen einer als Nationenfolge beschreibbaren und interpretierbaren Geschichte verlässt: das „*nordsüdliche*“ (43) Europa und das Christentum werden im zweiten Abschnitt von *Auch eine Philosophie* als die Entwicklungszentren der neuen Welt charakterisiert, nicht einzelne Völker wie in der alten Geschichte. Insofern trifft Ralf Simon mit seiner These, dass Herders Denkbewegung der Ausweitung der Weltgeschichte „das Nationenprinzip als geschichtsmächtige Kraft mit der Spätantike enden läßt“⁴⁴¹, einen wichtigen Aspekt von Herders Darstellung des Geschichtsverlaufs. Allerdings bedeutet dies nicht, dass Nationen als identitätsträchtige kleinere Gesellschaftsformen durch den unhintergebar weiteren Horizont und den universalen Zusammenhang der nachantiken neuen Zeit für Herder obsolet würden. Auch verlieren sie nicht ihren Einfluss auf den Verlauf der Geschichte, wie Herders häufige und auch in der Bückeburger Geschichtsphilosophie geübte Kritik an der Vormachtstellung der französischen Kultur im aufgeklärten Europa zeigt (74f). Allerdings verändern sich die Bedingungen, in denen sich ihr *nation building* – nämlich in einer ausgeweiteten und interdependenten Sphäre – vollzieht. Als entscheidend erweist sich dabei wiederum die Frage nach der Tragfähigkeit der soziokulturellen „Bande“ (32), also der verbindenden Ligaturen. Ihre

Metaphern für die Geschichte, 99f, sowie Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 110ff.

⁴⁴¹ Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 121. Dieselbe Argumentation findet sich bereits in Simon 1996: *Historismus und Metaerzählung*, 80f.

weitgehende Auflösung mit dem Fall des römischen Reiches bedeute einen Sturz aus dem Maximum bisher erreichter formaler Einheit des Menschengeschlechts in ein Maximum der Zersplitterung. An die Stelle der einen, beherrschenden Nation, treten mit der Völkerwanderung viele Völker, die nun gemeinsam den Gang der Geschichte und die Gestalt Europas als des kommenden herrschenden Kulturraums prägen.

In dieser Vielfalt von zugleich auf sich und auf das größere Gemeinsame (die christliche Kultur Europas) bezogenen Gesellschaften liegt für Herder ein besonderes Merkmal der Neuzeit. Gegenüber der Mannigfaltigkeit ‚inniger‘ nationaler Identitätsbindungen stellt die Suche nach neuen übergreifenden, d. h. menschheitlichen Bindekräften, nach „Bande der Menschheit“ (13)⁴⁴², das Problem dar, das Herders Sicht auf die nachantike Geschichte in der Bückeburger Philosophie prägt.

4.3.5 Historische Reflexion: Individualität und Entwicklung

Mit der Zäsur zwischen alter und neuer Welt vollzieht sich für Herder ein deutlicher Gestaltwandel der Geschichte, der durch einen Wechsel der Leitmetapher signalisiert wird. Das Wechselspiel von Ausweitung und Innigkeit kommt in der neuen Welt nicht etwa zu einem Ende, sondern vollzieht sich nunmehr auf eine neue, komplexere Art und Weise, die historiographisch nicht mehr an einzelnen Völkern als den alleinigen Trägern der Kulturentwicklung festgemacht werden kann. Herder unterstreicht den Zäsurcharakter der Wende von der alten zur neuen Welt dadurch, dass er seine Darstellung des historischen Verlaufs unterbricht und an das Ende des ersten Abschnitts (32ff) drei Passagen mit historiographischen Grundsatzüberlegungen stellt, die seine Hinsicht explizieren und gegen potenzielle methodische und inhaltliche Einwände verteidigen sollen.

⁴⁴² StB-PK: HN II, 40, 14^v (Entwurf zu *Auch eine Philosophie*, sog. ‚vierte Redaktion‘), nach der Transkription von Heinrich Clairmont: Die Römer „führten in alle Welt eiserne Bande, die aber zu andern Zwecken Bande der Menschheit wurden [...]“. Vgl. auch die Stichworte zum römischen Weltreich in Herders <Skizze, zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau> von 1772, FA 9/2, 247: „Großer Schritt zur erweiterten Menschlichkeit und Völkerrecht – aber auch Zerreißung aller National-Leidenschaften, und Bande einzelner Völker“. Zu Herders Begriff der *Bande* vgl. oben Anm. 420.

a) In einem *ersten* Argumentationsschritt (32ff) greift Herder ein Grundproblem des Historikers auf, nämlich das von Verallgemeinerung und Individualität.

„Niemand in der Welt fühlt die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens mehr als ich. Man malet ein ganzes Volk, Zeitalter, Erdstrich - wen hat man gemalt? Man fasset auf einander folgende Völker und Zeitläufte, in einer ewigen Abwechslung, wie Wogen des Meeres zusammen - wen hat man gemalt? wen hat das schildernde Wort getroffen? - Endlich man faßt sie doch in Nichts, als ein allgemeines Wort zusammen, wo jeder vielleicht denkt und fühlt, was er will - unvollkommenes Mittel der Schilderung! wie kann man mißverstanden werden!“ (32)⁴⁴³

An diesem Risiko des Missverstehens führt für den Historiker jedoch kein Weg vorbei; minimiert werden kann es nur, wenn er den „Charakter der Nationen“ an den verifizierbaren „Data ihrer Verfassung und Geschichte“ festzumachen versucht (33f). Herder vertritt dezidiert die Ansicht, „daß jedes allgemeine Bild, jeder allgemeine Begriff nur Abstraktion sei – Schöpfer allein ists, der die ganze Einheit, einer, aller Nationen, in all ihrer Mannigfaltigkeit denkt, ohne daß ihm dadurch die Einheit schwinde“ (35). Der allgemeine, abstrahierende Blick ist für Herder also grundsätzlich ein defizitärer Blick – allerdings nur, wenn man den unerreichbaren Maßstab eines göttlichen Blicks anlegt. Er stellt demnach in Rechnung, dass das menschliche Blickfeld konstitutiv eingeschränkt ist. Aus dieser Einschränkung schließt er aber nicht, dass der Versuch eines allgemeinen Blickes zu unterlassen sei, sondern dass man diesen Versuch im Bewusstsein der eigenen Eingeschränktheit zu unternehmen hat. Hierzu wählt er eine Metapher aus der Kunstbetrachtung: wer sein „Angesicht dicht an dem Bilde“ hält, sieht immer nur Details, aber nicht „das ganze Bild“, ja, schlimmer noch, er sieht „nichts weniger als Bild“, sondern nur „Farbklümpchen“. Um das Bild der Geschichte mit ihren „Hauptwürkung[en]“ und „Verflößungen“ zu erkennen, ist der Blick des Historikers also auf „Untereinander- und Zusammenordnung“ und auf eine „weite Aussicht“

⁴⁴³ Vgl. noch den 88. der *Briefe zu Beförderung der Humanität* von 1796: „Wie immer mir eine Furcht ankommt, wenn ich eine ganze Nation oder Zeitfolge durch einige Worte charakterisieren höre: denn welch eine ungeheure Menge von Verschiedenheiten fasset das Wort *Nation*, oder die *mittleren Jahrhunderte*, oder die *alte und neue Zeit* in sich! ebenso verlegen werde ich, wenn ich von der *Poesie einer Nation* oder eines *Zeitalters* in allgemeinen Ausdrücken reden höre. Die Poesie der *Italiener*, der *Spanier*, der *Franzosen*, wie viel, wie mancherlei begreift sie in sich! und wie wenig denket, ja wie wenig kennet der sie oft, der sie am wortreichsten charakterisiret!“ (FA 7, 493).

gestattende „Höhe“ angewiesen: „Kannst du aber nichts von alle dem! die Geschichte flimmert und fackelt dir vor den Augen! ein Gewirre von Szenen, Völkern, Zeitläuften - lies erst und lerne sehen!“ (35).

Herder ist in seinen Verallgemeinerungen also durchaus selbstbewusst – und zwar in einem doppelten Sinne. Er erkennt zum einen die grundsätzliche Eingeschränktheit seiner Fähigkeit der Abstrahierung und Verallgemeinerung, zum anderen ist er jedoch von der Validität seiner aus den „Data“ (33) der Völkergeschichte gewonnenen Verallgemeinerungen überzeugt. Er konzidiert z.B., dass der Idealtypus des Patriarchen auch andere Züge als die von ihm geschilderten gehabt haben mag, erklärt diese aber zu „Nebenzüge[n]“, die an der wesentlichen Argumentation wenig oder nichts ändern oder gar durch diese impliziert werden. Auch dass seine Darstellung den Entwicklungsprozess von „Wachstum“, „Blüte“ und „Abnahme“ (34) in der Geschichte der einzelnen Völker zu wenig berücksichtige, erkennt er als einen potenziellen Einwand an, der jedoch den Kern seiner Darstellung, also das Wechselspiel von Ausbreitung und Innigkeit, nicht tangiert.

Das eigentliche Problem der historischen Darstellung sieht Herder in der qualitativen „Kluft“ (33) zwischen der alten und der neuen Welt und damit zwischen dem Historiker bzw. seinem Leser und den Menschen der Vergangenheit. Diese sind, als Menschen, nicht völlig anders oder grundsätzlich verschieden – „die Menschheit bleibt immer nur Menschheit“, formuliert Herder in einer späteren Passage (40). Dennoch sind sie in einem hohen Maße fremd. Ihre Fremdheit besteht in ihrer „unaussprechliche[n] [...] *Eigenheit*“. Ganz im Sinne der Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* verankert Herder die Individualität des Menschen der Vergangenheit in der Art und Weise, wie dieser durch Sinne, Verstand und Empfindung die ihn umgebende Welt erfasst, also dadurch, wie „*sein* Auge siehet, *seine* Seele mißt, *sein* Herz empfindet“ (32). Die „*Ganze Natur* der Seele, die durch alles *herrscht*, die alle übrige Neigungen und Seelenkräfte *nach sich modelt*, noch auch die gleichgültigsten Handlungen *färbet*“ ist also das eigentliche Explanandum der Geschichte, das jedoch nicht über den Verstand allein zu begreifen ist. Das „Wort“, also der sprachliche Vermittlungsversuch des Historikers, kann immer nur ein „*Schattenbild*“ der Individualität sein. Der

Weg, „das Wort zu verstehen“, kann nicht über das verstandesmäßige Erkennen alleine erfolgen, sondern es bedarf der ganzheitlichen Seelentätigkeit, die auch das Empfinden umfasst. Herders berühmte Losung: „gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein“ meint genau diesen Zusammenhang.

„Das ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten müßte *dazu kommen*, oder *vorhergegangen* sein; man müßte erst der Nation *sympathisieren*, um eine *einzig* ihrer *Neigungen* und *Handlungen*, *alle zusammen* zu fühlen, Ein Wort *finden*, in seiner Fülle sich alles *denken* – oder man lieset – *ein Wort*“.

Der Historiker hat also, ebenso wie sein Leser, seine eigene ungeteilte und ‚lebendige‘ Seelentätigkeit, die aus *Erkennen* und *Empfinden* besteht, in einen mitfühlenden Verstehensprozess einzubringen, und zwar auf der Basis eines möglichst umfassenden Wissens von der Zeit und den Bedingungen, welche die Sinnbildungsprozesse ihrer Menschen bestimmten. Diese Art des Verstehens beseitigt nicht die „Kluft“ zwischen den Zeiten, sondern bringt sie gerade zu Bewusstsein. Die imaginative Ausweitung der Seelenkräfte in eine andere Zeit hinein resultiert sozusagen in einer erneuten Rückwendung auf sich selbst. Indem der moderne Mensch versucht, jene „Anlagen“ zu entwickeln, die er mit den Menschen der Vergangenheit teilt, macht er eine Erfahrung der Andersheit: „nun allein aber wird dir auch der Gedanke schwinden, »als ob alles das einzeln oder zusammen genommen auch du seist!«“. Das Selbstverständnis der Gegenwart, sie sei „*Quintessenz aller Zeiten und Völker*“ wird durch eine solche Sichtweise dementiert (33). Der historische Erkenntnisgewinn ist also nicht zuletzt derjenige der Erkenntnis der eigenen Beschränktheit; erst diese Einsicht aber gibt die Basis sinnvoller Verallgemeinerungen.

b) Die *zweite* allgemeine Reflexion zu Ende des Abschnitts über die alte Welt (35ff) bezieht sich erneut auf den Aspekt der Individualität und wirft dabei die Frage der historischen Perspektive bzw. des Maßstabes auf. Herder unterscheidet grundsätzlich zwei Hinsichten auf die Vergangenheit: eine, die ein „*idealisch Schattenbild* von Tugend, aus dem Kompendium seines Jahrhunderts mitbringt, und Philosophie gnug hat, um auf einem Erdenfleck die ganze Erde finden zu wollen“, und eine andere, die „menschliches Herz aus

dem *Elemente seiner Lebensumstände* erkennen will“. Während Herder die erste Hinsicht mit der gängigen Sichtweise seines Jahrhunderts identifiziert, meint er mit der letzteren seine eigene Perspektive, für die er wenig später, wie unschwer zu erkennen ist, in den Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* eine gnoseologische und psychologische Theorie zu entwickeln versucht hat. Für den ersten Blick hält die Geschichte, so Herder, nur „*Ausnahmen und Widersprüche*“ bereit, während der andere, von Herder als „*menschlich*“ qualifizierte Blick, in den Erscheinungen der Geschichte nicht „*Ausnahmen*, sondern *Regel*“ entdeckt (36). Der Grund dafür liegt in der „*menschliche[n] Natur*“ selbst, die sich in einem Prozess der Selbstbildung befindet: „*sie muß alles lernen, durch Fortgänge gebildet werden, im allmählichen Kampf immer weiter schreiten*“. Dieser Prozess ist nach Herder kein gleichmäßiger, sondern ein durch Reibungen bestimmter, gleichsam wilder, auf die Umwelt reagierender und auf sie einwirkender Vorgang, der sich also von Kultur zu Kultur, von Zeit zu Zeit, und – von Herder deutlich als Basisebene gekennzeichnet – von Individuum zu Individuum unterscheidet: „*in gewissem Betracht ist also jede menschliche Vollkommenheit National, Säkular, und, am genauesten betrachtet, Individuell. Man bildet nichts aus als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal, Anlaß gibt*“ (35). Jeder Mensch ist demnach, „*wozu ihn Gott, Klima, Zeit und Stufe des Weltalters bilden konnte*“ (36), d.h. er verwirklicht sein Menschsein auf eine gleichsam ‚authentische‘ und ‚originelle Weise‘⁴⁴⁴, die seinen konkreten Lebensumständen angemessen und angepasst ist. Nach ihren eigenen Maßstäben ist diese Lebensweise ‚vollkommen‘, und Herder billigt einem solchen Selbsturteil durchaus einige Berechtigung zu. Ein überzeitlicher Idealzustand der Vollkommenheit kann jedenfalls nicht als Maßstab gelten, zumal die „*Vorsehung*“ als Berufungsinstanz für diesen Zustand ausscheidet:

„Die Vorsehung selbst, siehest du, hats nicht gefodert, hat nur in der Abwechslung, in dem Weiterleiten durch *Weckung neuer Kräfte* und

⁴⁴⁴ Taylor 1995: *Das Unbehagen an der Moderne*, 38. Auch den treffenden Begriff der Authentizität übernehme ich von Taylor, der dabei explizit auf *Ideen II* (1785) Bezug nimmt und eine Stelle aus Buch 8/I zitiert, die den Grundtenor von *Vom Erkennen und Empfinden* wiedergibt: „Jeder Mensch hat ein eignes Maß, gleichsam eine eigne Stimmung aller sinnlichen Gefühle zu einander [...]“ (FA 6, 287). Taylor, ebd., zitiert allerdings falsch: „[...] aller *seiner* sinnlichen Gefühle [...]“ und spitzt damit die Aussage noch zu. Vgl. dieselbe Argumentation, aber leider auch denselben Fehler in Taylor 1997: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, 19.

Ersterbung anderer, ihren Zweck erreichen wollen – Philosoph im nordischen Erdental, die Kinderwaage deines Jahrhunderts in der Hand, weißt du es besser, als sie?“ (37) Solange er nicht unter Berufung auf einen illusionären Idealzustand erfolgt, besitzt der – weder unkritisch lobende noch verdammende – historische Vergleich, der eine bestimmte geschichtliche Erscheinung mit anderen Epochen oder auch der eigenen Zeit in Beziehung setzt, für Herder durchaus Legitimität. Voraussetzung ist jedoch, dass er das spezifische Maß an ‚Vollkommenheit‘ einer historischen Individuation anerkennt. Wenn also zum Beispiel – die Anspielung auf Winckelmann ist überdeutlich – die Kultur Ägyptens als weniger „schön“ als die der Griechen beurteilt wird, so hat der historisch Urteilende doch auch „alle Verluste späterer Zeiten“ in Rechnung zu stellen, als dasjenige, was die Ägypter in besonderer Weise ausgezeichnet hat – Herder nennt hier z.B. tiefe Religiosität und „starke Ruhe“ (36). Geschichtliches Vergleichen und Beurteilen erscheint damit als eine Gewinn- und Verlustrechnung, die als wichtiges Element die Komponente der ethischen Billigkeit⁴⁴⁵ des Urteils enthält.

In einer anderen Hinsicht wird für Herder jedoch „alle *Vergleichung mißlich*“ (38), nämlich sobald die Fragestellung des Vergleichs so lautet, wie die frühere Preisfrage der Berner *Société des citoyens*: „Welches Volk ist jemals das glücklichste gewesen?“⁴⁴⁶. Aus der Rückbindung der Lebensweise jedes Volkes an seine „*Lebensumstände*“ (36), und damit an ganz verschiedene Bedürfnislagen und Sinnbildungsleistungen folgert Herder, dass, recht besehen, „auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt [traf], oder es wars *nie eines*“. Ein solcher Vergleich verliert damit jeden Sinn:

„Sobald sich der innerliche *Sinn* der Glückseligkeit, die *Neigung* verändert hat, sobald die äußern *Gelegenheiten* und *Bedürfnisse* den *andern Sinn bilden* und *befestigen* - wer kann die *verschiedene* Befriedigung *verschiedner Sinne* in *verschiednen* Welten vergleichen? den Hirten und

⁴⁴⁵ Dieser für Herders spätere Humanitätsphilosophie (vgl. z.B. FA 7, 116, 128, 164, 661, 719, 723, 739f, 750) und des Nemesis-Gedanken zentrale Begriff taucht in der Bückeburger Geschichtsphilosophie expressis verbis noch nicht auf, wohl aber 1775 in *Vom Erkennen und Empfinden* (SW 8, 296, s.o. zu Anm. 180). Vgl. allgemein Koepke 1994: *Der Ruf nach Vernunft und Billigkeit*, 248ff.

⁴⁴⁶ Vgl. FA 4, 38. Herder konnte die Frage in derselben Reihung von Preisfragen der Berner Patriotischen Gesellschaft gelesen haben, auf die er sich schon mit seinem Entwurf einer ‚Philosophie zum Besten des Volks‘ bezogen hatte (s.o. Anm. 65): *Briefe, die Neueste*

Vater des Orients, den Ackermann und Künstler, den Schiffer, Wettläufer,
Überwinder der Welt - wer vergleichen?“ (38)

Die Entscheidungsinstanz betreffend der „Glückseligkeit“ ist für Herder immer die „Seele“ (39), also das Empfinden und Erkennen des Betroffenen, nicht der Historiker. In diesem Kontext formuliert Herder nun den berühmt gewordenen Satz: „[...] jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich*, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ (39). Was damit gemeint ist, expliziert er in einer längeren Passage, in der er das Modell der Attraktion und Repulsion als Grundmodell menschlicher Vergesellschaftung und Identitätsbildung anführt. Der Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die anthropologische Grundsituation, in der dem Menschen von der Natur eine Vielzahl von Möglichkeiten der Entwicklung mitgegeben wird, von denen er aber, bestimmt durch seine ‚Lebensumstände‘, nur einige realisiert und aus ihnen seinen Sinnhorizont errichtet. Der Bedeutung dieser Stelle halber sei sie ausführlich zitiert, wobei zu beachten ist, dass Herder in einer für den Duktus des Bückeburger ‚Pamphlets‘ (s.o.) typischen Weise gegen Ende der zunächst relativ sachlichen Darlegung in einen polemischen Ton fällt:

„Gut hat auch hier die gute Mutter [s.u.: die ‚gütige Natur‘; J.J.] gesorgt. Sie legte Anlagen zu der *Mannigfaltigkeit* ins Herz, machte jede aber an sich selbst so wenig *dringend*, daß wenn nur *einige* befriedigt werden, sich die Seele bald aus diesen erweckten Tönen *ein Konzert* bildet, und die unerweckten nicht fühlet, als wiefern sie *stumm* und dunkel, den lautenden Gesang *unterstützen*. Sie legte Anlagen von *Mannigfaltigkeit* ins Herz, nun einen Teil der Mannigfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen: nun *mäßigte* sie den menschlichen *Blick*, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis, *Horizont* wurde. Nicht *drüber zu blicken*, kaum drüber zu *ahnden*! alles was mit meiner Natur noch *gleichartig* ist, was in sie *assimiliert* werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; *darüber hinaus* hat mich die gütige Natur mit *Fühllosigkeit*, *Kälte* und *Blindheit* bewaffnet; – sie kann gar *Verachtung* und *Ekel* werden – hat aber nur zum Zweck, mich *auf mich selbst* zurückzustoßen, mir auf *dem Mittelpunkt* Gnüge zu geben, der mich trägt. Der Grieche macht sich so viel vom Aegypter, der Römer vom Griechen zu eigen, als er für sich braucht: er ist *gesättigt*, das übrige *fällt zu Boden* und er strebts nicht an! Oder wenn in dieser Ausbildung eigner Nationalneigungen zu eigner Nationalglückseligkeit der *Abstand zwischen Volk und Volk* schon zu weit

gediehen ist: siehe, wie der Aegypter den Hirten, den Landstreicher *hasset!* wie er den leichtsinnigen Griechen *verachtet!* So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit *sich stoßen* – man nennt *Vorurteil! Pöbelei!* eingeschränkten *Nationalism!* Das Vorurteil ist *gut*, zu seiner Zeit: denn es macht *glücklich*. Es drängt Völker zu ihrem *Mittelpunkte* zusammen, macht sie fester auf ihrem *Stamme*, blühender *in ihrer Art*, brünstiger und also auch glückseliger in ihren *Neigungen* und *Zwecken*. Die unwissendste, vorurteilendste Nation ist in solchem Betracht oft die erste: das Zeitalter fremder Wunschwanderungen, und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon *Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Ahndung des Todes!*“ (39f)

Herder skizziert hier, wie bereits gesagt, die Grundsituation der Bildung individueller und kollektiver Identität. Gesellschaften, d.h. die in ihnen sich zusammenschließenden Individuen, schaffen sich einen gemeinsamen Horizont der Weltdeutung. Dieser Horizont stellt die Grenze dar, innerhalb der die ‚starken Bande‘⁴⁴⁷ der Gesellschaft wirken, und definiert also Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit. Diese Grenze ist nicht völlig undurchlässig, denn äußere Einflüsse, die als „gleichartig“ erscheinen, werden durch sie hindurch angezogen (Moment der Attraktion), während alles, was als zu fremdartig erscheint um assimiliert zu werden, zurückgestoßen wird (Moment der Repulsion). Das tragende Element der Gesellschaft ist ihr „Mittelpunkt“: nur was ihm (d.h. dem Zustand der Innigkeit) zuträglich ist, wird ‚angestrebt‘ (vgl. 39). In diesem ‚Anstreben‘ von etwas außerhalb der eigenen Gesellschaft liegenden Gleichartigem liegt ein Moment der Ausweitung, das jedoch dann in Abwehr und Feindschaft übergeht, wenn zwei gesellschaftliche bzw. nationale Sphären „sich stoßen“ und der innere Mittelpunkt der eigenen Gesellschaft folglich als bedroht erscheint. Hass, Verachtung, „Vorurteil“ und „Nationalism“ sind die Exklusions- und Abwehrmechanismen, die eine Gesellschaft auf ihren Mittelpunkt hin orientieren und sie somit stärkt. Mit dem vielzitierten Satz: „Das Vorurteil ist *gut*, zu seiner Zeit: denn es macht *glücklich*“ wird genau dieser Aspekt zum Ausdruck gebracht, der das Vorurteil anderen gegenüber als förderlich für den Gruppenzusammenhalt ist. Das strategische Ziel der gesamten Passage wird hier besonders deutlich, nämlich das der Dementierung der in der Preisfrage implizierten Unterteilung

handelte es sich in diesem Fall bereits um eine Wiederholung der Preisfrage des Vorjahres.

⁴⁴⁷ S.o. Anm. 420.

von Völkern nach Graden ihrer Glückseligkeit, und zwar durch den Nachweis, dass allen Formen menschlicher Vergesellschaftung auf eine individuelle und unvergleichliche Weise Glückseligkeit zu eigen ist.

Entscheidend bei dem vorstehenden längeren Zitat ist vor allem, dass es in den Zusammenhang der allgemeinen Bewegungsgesetzlichkeit von Attraktion und Repulsion, Ausweitung und Innigkeit gehört und damit temporären, nicht statischen Charakters ist. Das Vorurteil ist nach Herder „zu seiner Zeit“ gut, d.h. der Gesellschaft in bestimmten Situationen förderlich: *nicht per se und immer*. Ignoriert man diese situative und zeitliche Einschränkung Herders, so führt dies zu fatalen Verkürzungen seiner Gedanken⁴⁴⁸. So ist Herder von verschiedenen Autoren in den letzten Jahren unter Verweis auf die eben zitierte Passage als Vordenker des *clash of civilizations* gesehen worden, da er eine ethnologische „Kugeltheorie“ vertrete, nach der einzelne Kulturen (Nationen, Völker) isoliert nebeneinander existieren und nur in Form von gewaltsamen Zusammenstößen und gegenseitiger Abstoßung zueinander in Kontakt treten können: „Herders Kugeltheorie der vollkommenen Geschlossenheit kultureller Einheiten schließt andere Formen der kulturellen Kommunikation als die der Fremdheit und des Zusammenstoßes schon konzeptionell aus“⁴⁴⁹.

Sowohl von der ‚vollkommenen Geschlossenheit kultureller Einheiten‘ als auch von der Unmöglichkeit eines nicht-konfrontativen Kulturkontaktes kann angesichts des bisher Gesagten freilich keine Rede sein. Herders hat in seiner kurzen Skizze des Verlaufs der alten Geschichte unter dem Aspekt der Innigkeit und Ausbreitung ja gerade die verschiedenen Möglichkeiten des Kulturkontaktes aufgezeigt, indem er beispielsweise Ägypter und Phöniker als entgegengesetzte Idealtypen herausgestellt hat. Im Kontext von Herders Werk wird nur zu deutlich, dass er kein statisches Modell fensterloser Monaden postulierte, sondern eine dynamische Theorie des Kulturkontaktes durch die

⁴⁴⁸ Dies ist Fall bei Welsch 1994: *Transkulturalität*, 90, der Herder Satz wie folgt zitiert: „Das Vorurteil ist *gut* [...] denn es macht *glücklich*“, und einen solchermaßen komplexitätsreduzierten Herder zum Kronzeugen eines „kultur-rassistisch[en]“ Denkens macht. Bezeichnenderweise findet Herders Universalismus bei Welsch nur in einer Fußnote Erwähnung (119f). Die Vorhaltung eines ethnologischen Kritikers Wolfgang Welschs, dieser betreibe Polemik „mit grobem Hobel“, scheint zumindest vor diesem Hintergrund nicht unberechtigt (Müller 2000: *Ethnicity, Ethnozentrismus und Essentialismus*, 337).

⁴⁴⁹ Meyer 1997: *Identitäts-Wahn*, 66 (vgl. ebd., 65ff bzw. 115f). Vgl. daneben auch: Holenstein 1989: *Europa und die Menschheit*, 50f; Welsch 1994: *Transkulturalität*, 88ff; Mall 1995: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, 36f; Waldenfels 1997: *Topographie des Fremden*, 92, 153.

phasenweise und wechselseitige Attraktion und Repulsion verschiedener Gesellschaften aufstellte. Der von Herder in der zitierten Stelle zweifellos besonders betonte Aspekt des Nationalismus und der Feindschaft stellt dabei nur ein Moment dieses Zusammenhangs dar, nicht den ausschließlichen Normalfall. Schlösse Herder, nach der gerade zitierten Meinung, „andere Formen der kulturellen Kommunikation als die der Fremdheit und des Zusammenstoßes schon konzeptionell aus“, so könnte er eine Geschichte des Kulturkontaktes als Kette in der Weise, wie er es in der Bückeburger, vor allem aber auch in der Weimarer Geschichtsphilosophie getan hat, freilich in der Tat nicht denken. Er tut aber genau dies, und zwar nicht als Philosoph des *clash of cultures*, sondern als einer der kulturellen „Osmose“, worunter freilich kein spannungsloser, sondern ein spannungsreicher, die Stabilität und Form eines Systems regulierender Prozess zu verstehen ist⁴⁵⁰.

Der Begriff der Kugel, wie Herder ihn auch in der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* verwendet⁴⁵¹, soll ebenfalls die verschiedenen Polaritäten innerhalb eines Ganzen als entscheidendes Entwicklungsmoment menschlicher Identität zum Ausdruck bringen. Die „Kugel“ beinhaltet nicht allein einen Anklang an die Herkunft des Modells aus den Gesetzmäßigkeiten der Planetenbewegung bei Newton und Kant, sondern steht darüber hinaus als Metapher für den Zustand der mannigfaltigen Einheit oder, wie Herder es später in seiner Spinoza-Schrift ausdrückte, für den „Beharrungszustand“⁴⁵² gleichartiger, aber doch verschiedener Kräfte, die einen gemeinsamen Schwerpunkt, ein Gravitationszentrum brauchen, um nicht auseinander zu treiben. Ganz allgemein ist sie bei Herder eine Generalmetapher für jedes „System von Kräften, die nur durch das Mannigfaltige Einheit und nur durch das Entgegengesetzte Zusammenhang erhalten können“⁴⁵³. Innerhalb dieses dialektisch verfahrenen Modells erfüllt die Abgrenzung von anderen als identitätsbildendes Kohärenzprinzip von Gruppen eine wichtige, aber stets

⁴⁵⁰ Den – wie ich meine glücklich gewählten – Begriff der Osmose übernehme ich von Hannemann 1996: *Kulturelle Osmose*. Hannemann weist (ebd., 188) darauf hin, dass der biologische Begriff des ‚osmotischen Austauschs‘ einen „inneren Spannungszustand“ impliziert, was ihn m. E. gut auf Herders Konzept übertragbar macht.

⁴⁵¹ SW 8, 297 und 307 [1775] bzw. FA 4, 367 [1778].

⁴⁵² FA 4, 780 (*Gott. Einige Gespräche*, 1787). Vgl. ebd., 779ff, Herders Explikation seines Grundmodells der polaren Kräfte.

⁴⁵³ FA 4, 782 (*Gott. Einige Gespräche*, 1787).

temporär beschränkte Funktion. Sie schafft überhaupt erst die Voraussetzung dafür, dass Kulturen entstehen, die mit einander in Kontakt treten können, ja sogar müssen, um sich weiter zu entwickeln. Die mannigfaltigen Erscheinungsweisen des „Proteus“ (40) Menschheit, um ein von Herder häufig gebrauchtes Bild aufzugreifen, werden auf diese Weise in eine Bewegung gebracht, die historisch als ein übergreifender Bildungszusammenhang erkennbar wird (diesem Thema widmet sich Herder in seiner anschließenden dritten allgemeinen Überlegung).

Noch ein weiterer Aspekt der zitierten längeren Passage ist zu erwähnen. Diese kommt nicht zufällig am Ende des Überblicks über den Geschichtsverlauf der ‚alten Welt‘ zu stehen. Vielmehr illustriert sie nochmals eindringlich den (laut Herder) in den frühgeschichtlichen und antiken Gesellschaften vorherrschenden Modus der Gesellschaftsbildung und –erhaltung. Die Polemik am Ende der Passage hat zum Ziel, die Gegenwart der aufgeklärten Kulturen mit ‚innigen‘, d.h. auf ihren Mittelpunkt konzentrierten Völkern wie den Ägyptern zu konfrontieren. Diese gewinnen damit den Status des paradigmatischen Gegenbildes zum „Zeitalter fremder Wunschwanderungen, und ausländischer Hoffnungsfahrten“ (40), d.h. zur Gegenwart, die für Herder anscheinend keinen starken Mittelpunkt mehr besitzt und deshalb zur Diffusion nach außen gezwungen ist. Die Frage nach der Glückseligkeit verschiedener historischer Zustände wird damit von Herder polemisch gegen die eigene Zeit gewendet. Er deutet hier eine historische Tendenz an, die von der Innigkeit zur Ausweitung der menschlichen Sphäre geht, und zwar genau an jener Bruchstelle der Weltgeschichte (dem Zusammenbruch Roms), in der die Prinzipien der allgemeinen Entwicklung für ihn nicht mehr in das Modell einer hauptsächlich durch verschiedene Nationalkulturen getragenen Weltgeschichte zu integrieren waren, was ihn zur Aufgabe der Lebensalteranalogie nötigte. Inwieweit Herder die von ihm thematisierten Identitätsbildungsprozesse für unveränderlich hält, ist nicht leicht zu entscheiden. In der vorgetragenen Form jedenfalls scheinen sie ganz der alten Welt anzugehören: Herder nimmt explizit keine Übertragung auf die Bedingungen der ausgebreiteten Moderne vor. Gerade hier, bei der Frage nach den ‚Banden‘ oder Bindekräften in der Neuzeit, hat für ihn die Selbstreflexion der Gegenwart anzusetzen.

c) In seinem *dritten* Argumentationsschritt (40ff) am Ende des ersten Abschnitts stellt Herder, ausgehend von der Konstatierung der Mannigfaltigkeit verschiedener Formen der Glückseligkeit“ im „Proteus“ der Menschheit, die Frage nach einem „*Plan des Fortstrebens* [...] – mein großes Thema!“. Zunächst skizziert er dabei zwei entgegengesetzte zeitgenössische Positionen: nämlich 1. das Fortschrittsdenken und 2. den „Skeptizismus“. Die erste Sichtweise hat, so Herder, den „*Fortgang der Jahrhunderte*“ als den „*Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen*“ konstruiert, indem „Fakta *erhöhet*, oder *erdichtet*: Gegenfakta *verkleinert* oder *verschwiegen*“ wurden. „*Glückseligkeit*“ wird in dieser Sichtweise mit „*Aufklärung*“ identifiziert, d.h. das eigene Zeitalter wird teleologisch als Endpunkt oder zumindest als bisheriger Höhepunkt einer Geschichte der „*allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt*“ gesetzt (40).

Eine dem Denken der Geschichte als Fortschritt konträre Position nimmt, so Herder, der Skeptizismus ein, „der neueste Modeton“ des „große[n] Jahrhundert[s] des Zweifelns und Wellenerregens“ (41). Die skeptische Geschichtssicht⁴⁵⁴ sieht in der Geschichte keine Sukzession von Fortschritten zum Besseren, sondern einen einzigen „*Strudel*“: „*kein Plan! kein Fortgang! ewige Revolution – Weben und Aufreißen!*“ (40).

Herder schlägt statt dessen eine *dritte* Sichtweise vor, die zwischen diesen beiden Extremen liegt. Die Geschichte konstituiert demnach sehr wohl einen Zusammenhang (anders als dies der Skeptizismus möchte), aber nicht einen Meliorationszusammenhang (wie es das Fortschrittsdenken will), sondern einen Zusammenhang der *Entwicklung*. Das Fortschrittsdenken krankt nach Herder daran, dass es „das Gute“ in der Geschichte gleichsam für ihr Ende aufspart. Eine solche Fortschrittsgeschichte glaubt, so Herder, niemand, „wenigstens nicht der wahre Schüler der *Geschichte* und des *menschlichen Herzens*“, wobei bezeichnend ist, dass Herder hier die historische mit der individualpsychologischen Perspektive zusammenbringt, die er dann wenig später in *Vom Erkennen und Empfinden* durchdeklinierte. Für ihn ist „das Gute auf der Erde *ausgestreut*“: „Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich

⁴⁵⁴ In größerer Ausführlichkeit von Herder thematisiert in *Ideen* III, 1787, Proömium Buch 15 (FA 6, 627ff).

es nicht fassen konnte, wards verteilt in tausend Gestalten“ (40). Sein Hauptargument ist wiederum das der Mannigfaltigkeit der Glückseligkeit in Analogie zu den menschlichen Lebensaltern, deren „jedes den *Mittelpunkt* seiner Glückseligkeit *in sich selbst*“ besitzt: „der Jüngling ist nicht *glücklicher* als das unschuldige, zufriedne Kind: noch der ruhige Greis *unglücklicher*, als der heftigstrebende Mann“ (41). Sinnvoll lässt sich „Fortgang“ deshalb nur als „*Entwicklung* [...] in einem höhern Sinne“ (41) begreifen, nicht aber als „*Verbesserung*“ (40). Zur Explizierung des ‚höheren Sinns‘ verbindet er den Entwicklungsgedanken sogleich mit jenen drei Metaphern, die in *Auch eine Philosophie* in herausragender Weise für die Geschichte als Prozess stehen, also mit dem ‚fortschwimmenden‘ „*Strom*“, dem „wachsenden *Baum*“ und den „emporstrebenden Menschen“ in seinen verschiedenen „*Lebensalter[n]*“. All diese Metaphern markieren einen Zusammenhang der Veränderung und der Konstanz, eine „paradoxe *Einheit* von Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte“⁴⁵⁵. So sind die verschiedenen Stufen der Entwicklung, wie Herder an den Lebensaltern erläutert,

„alle offenbar im *Fortgange!*, ein *Streben* aufeinander in *Kontinuität!*
 Zwischen jedem sind scheinbare *Ruheplätze*, *Revolutionen!* *Veränderungen!*
 und dennoch hat jedes den *Mittelpunkt* seiner Glückseligkeit *in sich selbst!*
 [...] Indes ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter *allein*,
 er bauet auf das *Vorige*; dies wird nichts als Grundlage der *Zukunft*, will
 nichts als solche sein“ (41).

Jede historische Epoche besitzt demnach– wie jeder Mensch in jeder seiner verschiedenen Altersstufen – zum einen seinen eigenen, individuellen Zustand der Glückseligkeit und ist in diesem Sinne eine vollkommene Ganzheit für sich. Zum anderen ist jede historische Epoche Folgeerscheinung und Übergangsstadium zugleich und somit eine verbindende Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die alte Welt, deren Darstellung Herder hiermit abschließt, stellt für ihn nichts anderes als eine solche Stufenfolge dar, welche die Gestalt der Welt verändert hat, ohne Fortschritt im Sinne von Melioration gewesen zu sein:

„wahrhaftig *Fortgang*, *fortgehende Entwicklung*, wenn auch kein einzelnes dabei gewönne! Es geht ins Große! es wird, womit die Hülsengeschichte so sehr prahlet, und wovon sie so wenig zeigt – *Schauplatz einer leitenden*

⁴⁵⁵ Vgl. dazu Irmscher 1990: *Nachwort*, 146ff (Zitat: 149).

*Absicht auf Erden! wenn wir gleich nicht die letzte Absicht sehen sollten,
Schauplatz der Gottheit, wenngleich nur durch Öffnungen und Trümmer
einzelner Szenen!“ (42)*

Hier tritt eine zentrale Argumentationsfigur der gesamten Schrift erstmals in dieser Deutlichkeit zutage. Der ‚Plan‘ oder ‚höhere Sinn‘, der die Geschichte als fortschreitenden Entwicklungszusammenhang erweist, ist für den Menschen nicht ‚in letzter Absicht‘ klar und eindeutig erkennbar, mithin ein Fortschritt auch nicht zu diagnostizieren. Zugleich aber ist es dem Historiker möglich, das Aufbauen der verschiedenen Kulturen und Zeiten aufeinander zu erkennen und somit zu erweisen, dass die Geschichte kein „Chaos“ ist, „in dem man an Tugend, Zweck und Gottheit verzweifelt“. Das Modell der Innigkeit und Ausbreitung stellt eine Sinnbildungsleistung dar, mit deren Hilfe solches Entwicklungs- und Interdependenzwissen hergestellt werden kann, ohne ein Entwicklungsziel explizit formulieren zu müssen. Der geschichtliche Zusammenhang wird als Einheit des Mannigfaltigen nicht mehr durch eine teleologische *Setzung*, sondern durch die empirisch (durch ‚Facta‘) unterfütterte, glaubende *Vermutung* eines Sinnzusammenhanges hergestellt, die auf den Anspruch verzichtet, „die letzte Absicht“ zu erkennen. Die Arbeit des philosophierenden Historikers ist also das schwierige Geschäft, durch eine behutsame Abstraktions- bzw. Ordnungsleistung die Geschichte gleichsam in Bewegung zu setzen, ohne ihr Ziel festzulegen. In Bewegung gesetzt wird die Geschichte dabei in einer doppelten Hinsicht: erstens durch den historiographischen Akt des Aufzeigens von „Fortgang“ als Zusammenhang, zweitens durch die handlungsermöglichende Orientierungsleistung, die sich aus diesem Aufzeigen ergibt. Herder hat diese doppelte Hinsicht in der Schlusspassage des ersten Abschnitts mehr angedeutet als expliziert:

„Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu *binden*, ohne sie zu *verwirren* – zu zeigen wie sie sich aufeinander *beziehen*, aus einander *erwachsen*, sich in einander *verlieren*, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein *Mittel zu Zwecken* – welch ein *Anblick!* welch edle *Anwendung der menschlichen Geschichte!* welche *Aufmunterung zu hoffen*, zu *handeln*, zu *glauben*, selbst wo man *nichts*, oder *nicht alles* sieht“ (42).

Thematisch verweist Herder hier auf den Beginn seiner allgemeinen Bemerkungen zur Epochenwende zwischen alter und neuer Welt zurück, wo er

die Totalerkenntnis der Geschichte „Schöpfer allein“ zuwies (35). Das beschränkte menschliche Erkenntnisvermögen kann diesem Einheit und Mannigfaltigkeit umfassenden „Allanblick“ (83) zwar nachstreben, ihn aber nicht erreichen. Entscheidend ist aber, dass sie gar nicht auf ihn angewiesen ist, um menschliches *Hoffen*, *Handeln* und *Glauben* zu generieren – und dadurch auf den Geschichtsprozess zurückzuwirken und diesen dadurch zu befördern. Damit weist Herder bereits deutlich voraus auf seine Argumentation am Schluss des gesamten Textes, der mit einem Hinweis auf die paulinische Losung *Glaube, Hoffnung, Liebe* (107) endet. Zugleich leitet Herder damit zum besonderen Charakter des zweiten Hauptabschnitts seiner Geschichtsbetrachtung über, der sowohl durch eben jene „disparatsten Szenen“ (42) gekennzeichnet ist als auch durch das Auftreten des Christentums als einer neuen, verbindenden Kraft der Geschichte.

4.4 Zweiter Abschnitt: Neue Welt

4.4.1 Völkerwanderung und Christentum: Mannigfaltigkeit und Einheit

Antike und nachantike Geschichte, alte und neue Welt sind für Herder wie durch einen „Riß im Faden der Weltbegebenheiten“ voneinander getrennt, der jedoch durch zwei Entwicklungskräfte der „*neue[n] Welt*“ ‚geheilt‘ (42) wird:

1. durch den „*Norden*“, d.h. die Völker des transalpinen Europas⁴⁵⁶ (42ff), und
2. durch das *Christentum* (45ff).

Diese beiden Entwicklungskräfte – Herder spricht von der Völkerwanderung als der „*Gärung nordsüdlicher Säfte*“ und vom Christentum als der „*Triebfeder*“, dem „*Ferment*“ und „*Sauerteig*“ der Geschichte (45) – prägen in der spät- und nachantiken Welt erneut jenes dynamische Wechselspiel von Konzentration und Ausweitung, von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Individualität und Universalität aus, das Herder im ersten Abschnitt seines Essays bereits für die alte Geschichte aufgezeigt hat. Bereits wenn Herder die Stämme der Völkerwanderung als „*Patriarchien wie sie in Norden sein*

⁴⁵⁶ „*Gothen, Vandalen, Burgunden, Angeln, Hunnen, Herulen, Franken und Bulgaren, Sklaven und Longobarden*“ (FA 4, 43). Mit den „Sklaven“ sind, dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts entsprechend, natürlich die Slaven gemeint.

konnten“ (43) charakterisiert und „ihre *nordische* Religion“ als einen „*Rest des Orients auf nordische Art gebildet*“ (45) bezeichnet, wird deutlich, dass sein Argumentationsgang zirkuläre Züge enthält. In einer früheren Fassung des Textes hatte Herder diese Vorstellung explizit benannt: „ein ganz neuer anderer Cirkel Menschlicher Neigungen, Gesetze, Volkseinrichtungen“ beginnt demnach mit der Völkerwanderung⁴⁵⁷. In einer weltgeschichtlich neuen, da erheblich erweiterten Sphäre vollziehen sich verschiedene, nun freilich dynamischere und weniger isolierte Identitätsbildungen, die die historische Entwicklung erneut in Gang setzen und in Bewegung halten. Der Genese des altertümlichen Menschen im Orient folgt gleichsam aus den Trümmern des Altertums die Metamorphose eines „*neue[n] Mensch[en]*“, der jedoch bereits Teil einer größer gewordenen, nunmehr „*nordsüdliche[n] Welt*“ ist. Zwar unterscheiden sich die europäischen „*kleine[n] Gesellschaften*“ von den altorientalischen Stämmen ebenso, wie sich ihre Umwelt und ihre Lebensbedingungen unterscheiden, doch ist für Herder auch bei ihnen „die menschliche Bande noch in *Stärke*, menschlicher *Trieb* und Kraft in *Fülle*“ (43). Die im Verfall befindliche römisch-antike Kultur kontrastiert Herder mit dem „*gesunden nordischen Verstand*“, der „eine wahre *neue Blüte* der menschlichen Seele“ darstelle (44) – eine für Herders Philosophie des *sensus communis* typische Argumentation, die sich gegen den Antikenkult und die Selbstüberhebung seiner Gegenwart richtet. Der maximalen Ausweitung der menschlichen Sphäre durch die Römer folgt in Herders Sicht nicht etwa ein Verfall, sondern das revitalisierende Regulativ ihrer Re-Konzentration in vielen Gesellschaften geringer Ausdehnung:

„Bedenke man z. B. was die Menschheit in den Jahrhunderten dieser Gärung für *Erholungsfrist* und *Kräfteübung* dadurch bekam, daß *alles* in *kleine Verbindungen, Abteilungen* und *Untereinanderordnungen* fiel, und so *viele, viele* Glieder wurden! Da *rieb* sich immer eins am andern, und alles erhielt sich in *Atem* und *Kräften*. Zeit der *Gärung*, aber eben diese hielt so lange den Despotismus ab [...]. Ists nun besser, ist für die Menschheit *gesunder* und *tüchtiger*, lauter leblose Räder einer großen, hölzernen,

⁴⁵⁷ So der Entwurf StB-PK: NH II, 40, 19^v in der Transkription von Heinrich Clairmont: „Was man auch über den uralten Zustand der Nordischen Länder für Systeme ersinnen mag, so scheint das simpelste allein das wahre: es war nemlich ihre Verfaßung noch der <ur>älteste Zustand des Menschlichen Geschlechts, die Patriarchie, nur freilich auf Nordische Weise. [...] sie ersetzen die entgangenen Römischen Kräfte mit einem neuen [...] gesunden Stamm

gedankenlosen Maschine hervorzubringen, oder *Kräfte zu wecken und zu regen*? Sollts auch durch sogenannte *unvollkommene* Verfassungen, *Unordnung, barbarischen Ehrenpunkt, wilde Händelsucht* und dergleichen sein – wenns Zweck erreicht, immer besser als *lebend tot sein* und *modern*⁴⁵⁸ (44).

Herder argumentiert energetisch: Dadurch, dass diese Gesellschaften sich aneinander ‚reiben‘, wird zwar die zentrifugale Tendenz verstärkt, andererseits aber dem Gesamtsystem neue Energie zugeführt.

Gleichzeitig aber tritt mit dem *Christentum* ein neues Einheitsprinzip auf, das als eine den menschheitlichen Zusammenhang verbürgende historische Kraft wiederum diesen Prozess der Zusammenziehung auffängt und eine völlige Zersplitterung der Menschheit verhindert. In dieser Sichtweise ist das Christentum ein notwendiger „Ersatz“ für die weggefallenen ‚Tugendprinzipien‘ der alten Welt (46). Herder beruft sich bei dieser Deutung zwar auf den Willen der „Vorsehung“ (44), nimmt aber ansonsten in Anspruch, nicht theologisch, sondern historisch zu argumentieren: „*die christliche Religion*“ interessiere ihn deshalb zunächst „nur als *Ferment*, als *Sauerteig*, zu Gutem oder zu Bösem“ (45)⁴⁵⁹. Als „*Triebfeder der Welt*“ (45) bringt das Christentum, das sich gegen das antike Heidentum durchsetzt, einen erneuten, potenziell unhintergehbaren Universalisierungsschub, indem es Religiosität auf eine qualitativ völlig neue, nämlich menschheitliche Stufe transformiert und mit einem Einheit verbürgenden *liebenden* Prinzip verbindet:

„Dieselbe nun, so sonderbar entstandne Religion sollte doch, das ist unleugbar, *nach dem Sinne des Urhebers* (ich sage nicht, ob sies in der Anwendung jedes Zeitalters geworden?) sie sollte *eigentliche Religion der*

Menschheit: es fing sich gleichsam ein ganz neuer anderer Cirkel Menschlicher Neigungen, Gesetze, Volkseinrichtungen an: es ward in allem neue Welt“.

⁴⁵⁸ Dies ist, soweit ich sehe, die einzige Stelle von *Auch eine Philosophie*, an der Herder das Wort „modern“ verwendet – bezeichnenderweise ein Wortspiel, das die ‚Moderne‘ mit dem Absterben, Verfaulen und Verwesen in Beziehung setzt, wie Herder es weiter später im Text explizit tut (vgl. 101: „[...] wir nahen uns einem neuen Auftritte, wenn auch freilich bloß durch *Verwesung!*“).

⁴⁵⁹ Die Bezeichnung des Christentums als Sauerteig bzw. Ferment der Geschichte erfolgt nach Matthäus 13, 33. Herder greift das Bild am Ende des Bückeburger Textes (ohne expliziten Bezug auf das Christentum) für den Gesamtprozess der Geschichte erneut auf: FA 4, 45. Zum Christentum als ‚Ferment unter den Völkern‘ vgl. als spätere Belege FA 6, 727 (*Ideen IV*, 1791, Buch 17/II) und SW 14, 502 (Entwurf zu *Ideen*, 17. Buch), sowie FA 9/1, 717 (*Christliche Schriften II*, 1796: *Vom Erlöser der Menschen*). – Während der Französischen Revolution hat Herder in analoger Weise die Franzosen als ein weltgeschichtlich wirksames

*Menschheit, Trieb der Liebe*⁴⁶⁰ und *Band aller Nationen zu einem Bruderheere* werden – ihr *Zweck* von *Anfang zu Ende*! Eben so gewiß ist, daß sie (ihre Bekenner mögen *später* hin aus ihr gemacht haben, was sie wollten) daß sie die *Erste* gewesen, die so *reine geistige Wahrheiten*, und so *herzliche Pflichten*, so ganz ohne *Hülle* und *Aberglauben*, ohne *Schmuck* und *Zwang* gelehrt: die das menschliche Herz so allein, so *allgemein*, so ganz und ohne *Ausnahme* hat verbessern wollen. Alle vorigen Religionen der besten Zeiten und Völker waren doch nur *enge National*, voll *Bilder* und *Verkleidungen*, voll *Ceremonien* und *Nationalgebräuche*, an denen immer die wesentlichen Pflichten nur *hingen* und *hinzugefügt* waren – kurz, Religionen *eines Volks, eines Erdstrichs, eines Gesetzgebers, einer Zeit*! diese offenbar in allem das Gegenteil, die *lauterste Philosophie* der *Sittenlehre*, die *reinste Theorie* der *Wahrheiten* und *Pflichten*, von allen Gesetzen, und kleinen Landverfassungen *unabhängig*, kurz wenn man will, der *menschenliebendste Deismus*. – Und sonach gewiß *Religion des Weltalls*“ (46f).

Die Entstehung und Durchsetzung des Christentums trägt für Herder Züge eines Kairos: es hätte „nicht *zu anderer Zeit, früher oder später* [...] aufkeimen oder aufkommen, oder sich einstehlen können“. Die alte Geschichte wird, teleologisch auf die christliche Religion bezogen, zur notwendigen Vorgeschichte, in der das „menschliche Geschlecht [...] *bereitet*, [...] *hervorgezogen*“ und „*entwickelt*“ wurde, „ehe selbst die mindesten Anfänge nur zu Anschauung, Begriff, und Zugestehung *des Ideals von Religion und Pflicht* und *Völkerverbindung* gemacht werden konnten“. Vor diesem Hintergrund erweist sich der imperiale Universalisierungsschub durch den „römische[n] *Eroberungsgeist*“ für Herder als Bedingung für den Erfolg der universalistischen Religion, denn ihm gelang es, „einen *politischen Zusammenhang* zwischen Völkern zu machen, der voraus unerhört war, auf eben dem Wege *Toleranz, Ideen vom Völkerrechte* in Gang zu bringen“, und damit eine ‚Erweiterung‘ und ‚Aufklärung‘ des menschlichen ‚Horizonts‘ (47) herbeizuführen, die es vielen Völkern ermöglichte, die neue Religion anzunehmen und „in ihr Wesen“ zu ‚verschmelzen‘ (48).

„Ferment“ bezeichnet: vgl. FA 10, 958 (*Aurora-Vorrede*, 1799), bzw. die Briefe an Klopstock und Gleim vom Dezember 1799 (Br 8, 107 bzw. 111).

⁴⁶⁰ Vgl. Entwurf StB-PK: NH II, 40, 20^v (Transkription Clairmont): „eine eigentliche Triebfeder der Menschenliebe“. Vgl. auch oben zu Anm. 271 die Ausführungen zu *Vom Erkennen und Empfinden*.

Das Christentum konnte in Herders Sicht deshalb zum Garanten der „*Ordnung* und *Sicherheit* der Welt“ und zur identitätsbildenden Bindekraft der (früh-) mittelalterlichen Gesellschaften werden, in denen es „die *großen Lücken* der bloß *kriegerischen Lehnsvorfassung*“ ausfüllte und die Grundlage von „*Wissenschaften, Rechtspflege*, und [...] *Denkart*“ schuf (49). Herder betont, dass dieses Christentum nicht „*rein*“ sein konnte, sondern „*vermischt*“ sein musste (48), also „völlig *Gestalt* oder *Analogie der Vorfassung* hatte, mit oder in der es existierte“ (49) – nur auf diesem Weg der wechselseitigen Assimilation konnte es „*Vehikulum*“ (48) und „einiges Mittel der Progression“ (49) werden. Die universalistische Religion wird auf diese Weise individualisiert und in das Mannigfaltige der Kulturen und in den Geschichtsprozess gleichsam ‚hinein-humanisiert‘, so dass die Vorsehung zu einem der Geschichte immanenten Prozess wird:

„Die christliche Religion konnte und sollte nur durch alles dringen, und wer sich überhaupt von *göttlichen Veranstaltungen* in der Welt und im Menschenreich *anders als durch welt- und menschliche Triebfedern* Begriffe macht, ist wahrhaftig mehr zu *utopischdichterischen* als zu *philosophisch-natürlichen* Abstraktionen geschaffen“. (48)

Von dieser Position aus kann Herder von der Entstehung einer christlichen Kultur im mittelalterlichen Europa als einem „*historischen Eräugnisse*“ sprechen, das zugleich „*Wunder des menschlichen Geists* und gewiß der Vorsehung *Werkzeug*“ sei (50) – eine Hervorbringung also sowohl göttlicher Vorsorge als auch eigenständiger menschlicher Tätigkeit. Mit dem Christentum als einer Art Menschheitsreligion⁴⁶¹ hält somit nach Herder ein völkerverbindender Universalismus Einzug in die Mannigfaltigkeit der Kulturen und fördert zunächst einmal deren partikularen Eigensinn, richtet diesen aber zugleich in Richtung einer potenziellen Einheit zu. Einheit und

⁴⁶¹ Die Einschätzung des Christentums als „über allen Nationalismus erhöhte *Menschen-* und *Völkerreligion*“ (FA 9/1, 768; vgl. auch ebd., 826) durchzieht Herders Werk in verschiedenen Variationen, wobei mal stärker sein Charakter als historisches ‚Ferment‘, mal mehr seine universalistische Ethik im Mittelpunkt steht. Vgl. z.B. das siebte Stück der *Adrastea* von 1803 mit seiner Diskussion des Missionswesens, dort besonders die Gespräche *Über National-Religionen* (FA 10, 603ff), sowie ebd., 596: „Ist nun, wie die Geschichte zeigt, das Christentum in der Hand der Vorsehung das große Band, alle Völker der Erde einander zu nähern und sie miteinander zu verbinden; soll diese Religion, wie es offenbar ist, nicht nur eine *Schule*, sondern auch eine *tätige Werkstatt der Menschlichkeit* sein, wer mag ihr Grenzen setzen, wohin sie nicht kommen dürfe“. Darüber hinaus natürlich das 17. Buch der *Ideen* (FA 6, 708ff), den letzten der *Humanitätsbriefe* (FA 7, 752f), sowie die *Christlichen Schriften*, darunter besonders die *Vierte Sammlung: Vom Geist des Christenthums*, 1798, über den „Geist Gottes“ als den „Vereiniger der Völker“ (SW 20, 32ff und 91ff). Siehe auch oben Anm. 271.

Vielheit, Ausweitung und Innigkeit geraten damit in eine dynamische Bewegung. Diese Dynamik, hervorgerufen durch „*Norden*“ (42) und „*christliche Religion*“ (45), ist das Kennzeichen der neuen Welt, das Herders Darstellung als Beunruhigung und Vitalisierung des menschheitlichen Zusammenhanges beschreibt und als Komplexitätssteigerung des Wechselspiels expansiver und inniger Kräfte und Prinzipien bis in seine Gegenwart verfolgt.

4.4.2 Mittelalter: Heterogenität, Innigkeit und Ausbreitung „ins Große“

Diese dynamische Bewegung bricht sich in den „mittlern Zeiten“⁴⁶² Bahn, die in der Bückeburger Schrift als Zeitalter des ‚gotischen Geistes‘ und des ‚nordischen Rittertums‘ firmieren (50) und die gekennzeichnet sind durch die inneren Spannungen, die sich aus der Verbindung ergaben, die christliche, sowie „*orientalische, römische, nordische, saracenische* Begriffe und Neigungen“ – einander ‚modifizierend‘ – eingegangen waren (50). Herders Darstellung zeichnet das Mittelalter als ein ihm ganz offenbar faszinierendes Wechselspiel von Einheit und Vielheit, dessen augenfälliges, aber nicht alleiniges Charakteristikum „das *nicht-Eine*, das *Verwirrte*, der reiche *Überfluß von Ästen und Zweigen*“ ist (56). Dabei greift er zur Charakterisierung der heterogenen und komplexen Natur des Mittelalters die bereits im Zusammenhang mit dem Niedergang Roms angeführte Baum-Metapher wieder auf: „Von Orient bis Rom wars *Stamm*: jetzt gingen aus dem Stamme *Äste* und *Zweige*; keiner an sich *stammfest*, aber *ausgebreiteter, luftiger, höher!*“ (54f). Die Ausgebreitetheit der Baumkrone, d. h. die Ausdifferenzierung einer Vielzahl einzelner Gesellschaften und deren Binnendifferenzierung in „die vielen *kleinen Inseln* und *Unterabteilungen*“ des Feudalwesens (52), ist jedoch für Herder nicht gleichbedeutend mit Isoliertheit, Zusammenhanglosigkeit oder Ungerichtetheit der weiteren Entwicklung. Vielmehr betont seine Darstellung in gezielter Polemik gegen die Geringschätzung des Mittelalters durch die nur die „*dunkeln* Seiten dieses Zeitraums“ (51) sehende Aufklärung jene Elemente, die zusammen sowohl Fortgang als auch Zusammenhang des Ganzen bewirken.

So betont er, auf sein Konzept der „Bande“ (52) zurückkommend, dass in den „dem Scheine nach *gewaltsamen* Auftritten und Verbindungen“ des Mittelalters „oft ein *Festes, Bindendes, Edles* und *Großherrliches*“ gelegen habe (51)⁴⁶³. Die Selbstbezogenheit von Stadt und Land, von Zünften, Adel und Klerus, allesamt konzentriert auf den eigenen ‚Kreis‘ (Sphäre) und den eigenen ‚Mittelpunkt‘ (52), habe „*Empfindung, Bewegung, Handlung* [...] wenn auch mit *Stößen* und *Revolutionen*“ in Gang gesetzt (53), die Herder als einen notwendigen und letztlich heilsamen menschheitsgeschichtlichen Vitalisierungsschub durch „*Gärungen* und *Reibungen*“ (50) beschreibt:

„*Gärung menschlicher Kräfte. Große Kur* der ganzen Gattung durch *gewaltsame Bewegung*, und wenn ich so kühn reden darf, das Schicksal zog (allerdings mit großem Getöse, und ohne daß die Gewichte da ruhig hangen konnten), *die große abgelaufne Uhr auf!* da rasselten also die Räder!“ (53)

Gesellschaftliche Konzentration wird somit wiederum als notwendige Bedingung historischer Entwicklung gekennzeichnet: „Der Knoten musste *so fest* zugezogen werden, damit nachher die *Entwicklung* erfolge“ (54). Das oft geschmähte Mittelalter wird damit in der Epochenfolge als Grundlage der Gegenwart erkennbar: in ihm wurden „die Kräfte *gepflanzt, genährt* und durch Reiben erzogen, von denen im traurigen Rest ihr noch jetzt lebt“ (52). Der Mannigfaltigkeit und scheinbaren Disparatheit des mittelalterlichen Spiels der Kräfte liegt nach Herder immer wieder dasselbe, Einheit in der Vielfalt verbürgende Prinzip zugrunde: „Der Zufall oder vielmehr roh und freiwirkende Kraft erschöpfte sich *in kleinen Formen der großen Form*“ (55). Hierin liegt letztlich das Verdienst der weltlichen und kirchlichen Hierarchien des Mittelalters als den Erben der ‚deutschen‘ (d. h. für Herder: germanischen) Traditionen und des frühen Christentums, die immer wieder in verschiedenen ‚Ganzheiten‘ (vgl. 56) auf analoge Weise reproduziert werden:

„Diese Vielheit von *Königreichen!* dies *Nebeneinandersein* von *Brudergemeinden*; alle von einem *deutschen Geschlechte*, alle nach einem *Ideal der Verfassung*, alle im *Glauben einer Religion*, jedes mit sich selbst und seinen *Gliedern kämpfend*, und von einem *heiligen Winde*, dem *päpstlichen Ansehen*, fast unsichtbar, aber sehr durchdringend *getrieben* und

⁴⁶² Herder verwendet erst in späteren Schriften den Epochenbegriff *Mittelalter*, beispielsweise in den *Ideen* (FA 6, 864, 897 u.ö.) und in den *Humanitätsbriefen* (FA 7, 469, 497, 502, 511, 575 u.ö.).

bewegt [...]. Wenn die Römer bei ihrer Unterjochung der Erde den Völkern, nicht auf dem besten Wege, zu einer Gattung »von *Völkerrecht* und *allgemeiner Römererkennung*« hatten helfen müssen: das Papsttum mit alle seiner Gewaltsamkeit ward in der Hand des Schicksals Maschine zu einer »noch *höhern Verbindung*, zur *allgemeinen Erkennung sein sollender Christen! Brüder! Menschen!*« (56)

Das Mittelalter umfasst also in Herders Deutung eine doppelte Entwicklung: zum einen die Ausdifferenzierung kleiner, bindungsstarker, aber dennoch in sich spannungsreicher und miteinander konfligierender Gesellschaften und, zum anderen, die gleichzeitige Ausbreitung „ins *Große*“, wie er gleich zweimal betont (51 und 54). Wieder lässt sich diese Entwicklung als Gewinn- und Verlustgeschichte beschreiben: während „*die Stärke jedes einzelnen Nationalcharakters verloren gangen war*“, gewinnen die durch den römischen und den christlichen Universalismus ähnlicher gewordenen Gesellschaften „eben in dieser *Mischung, Ersatz, und Fortgang ins Große*“ (54); „Veränderung und Fortstrebung – ins *Große*“ (51) ist demnach die Signatur des Mittelalters, die es als eine Epoche der neuen Welt charakterisiert.

4.4.3 Epochenwandel zur mechanisierten Moderne: Renaissance und Reformation

Herders Darstellung lässt die mittelalterliche Ausbreitung „ins *Große*“ direkt in das eigene Zeitalter münden, an dessen Beginn somit die Renaissance und die Reformation stehen:

„[...] *Reformation, Wiedergeburt* der Künste, Wissenschaften, Sitten! – die Hefen sanken; und es ward – *unser Denken! Kultur! Philosophie!* on commençoit à penser comme nous pensons aujourd’hui: on n’étoit plus barbare“. (56)

Die Zeitenwende um 1500 wird in *Auch eine Philosophie* im Wesentlichen nicht als abgeschlossene Epoche der Vergangenheit behandelt, sondern als früherer Teil der Gegenwart, in der die Grundzüge der eigenen – für Herder, wie das Zitat andeutet, von Frankreich geprägten – Lebensart ausgebildet wurden. Der Charakter von Herders Darstellungsweise wandelt sich damit: ihr polemischer Charakter nimmt deutlich zu und statt allgemeiner historischer Charakteristierungen beansprucht Herder nur noch, „einige kleine

⁴⁶³ Zu Begriff und Konzept der *Bande* vgl. oben Anm. 420.

Anmerkungen“ zu liefern, die sich deutlich gegen das Selbstverständnis der Gegenwart richten, „den *höchsten Gipfel menschlicher Bildung*“ darzustellen. Gegen die Hybris dieser Vorstellung betont Herder, dass die „*allgemeine Weltveränderung[...]*“ (57) seit dem Ausgang des Mittelalters nicht als Ergebnis rationalen menschlichen Planens gelten könne, sondern als Zusammenspiel und Kumulation vieler kontingenter Einzelveränderungen. Durch diese Mischung von „*Zufall, Schicksal, Gottheit!*“ entzieht sich der historische Prozess der menschlichen Planbarkeit, sein Verlauf ist „vom Menschen *unüberdacht, ungehofft, unbewürkt*“ (58)⁴⁶⁴. Herder zeichnet damit ein Bild der Geschichte, das die Bedeutung der großen neuzeitlichen Epochenfiguren und Reformatoren – neben Luther nennt er Roger (!) Bacon, Galilei, Descartes und Leibniz (59) – in dem Sinne relativiert, dass sie weniger als geniale Neuschöpfer, sondern als Träger eines spezifischen Zeitgeistes historische Bedeutung gewannen. Die Reformation ist dabei für Herder das paradigmatische Beispiel: sie konnte sich erst in dem kairoshaften Moment vollziehen, als ihre Entstehungsbedingungen durch den historischen Vorlauf gegeben waren, während frühere kirchliche Reformversuche an ihren Zeitbedingungen scheitern mussten: „Veränderung der Welt! Wie oft waren solche *Luthers* früher aufgestanden und – untergegangen“ (58)⁴⁶⁵. Diese Nicht-Planbarkeit der Geschichte bedingt nach Herder, dass historischer Wandel sich *sichtbar* nicht als „*stiller Fortgang des menschlichen Geistes* zur Verbesserung der Welt“, sondern als „*Revolution*“, als „*Leidenschaft und Bewegung*“ vollzieht (59). Unterhalb dieser kontingenten Ebene des eruptiven Wandels, die Herder dem aufklärerischen Perfektibilitätsdenken entgegenhält, existiert jedoch eine weitere, grundlegende Ebene historischer Veränderung: nämlich die Entstehung und das Zusammenwirken verschiedener Erfindungen und

⁴⁶⁴ Vgl. auch den Entwurf StB-PK: HN II 40, 26^r: „Doch was hülfts zu weißagen, da der Philosoph allemal bei dem kleinsten historischen Eräugniß sich a priori zum Thor ratheret“ (Transkription Heinrich Clairmont).

⁴⁶⁵ Vgl. zu Herders Kairos-Begriff und auch zu Herders Bewertung Luthers in diesem Zusammenhang Jöns 1956: *Begriff und Problem der historischen Zeit*, 35ff. In allgemeiner Hinsicht vgl. auch Rüsen 1989: *Lebendige Geschichte*, 133ff: der zeitübergreifende und „geschichtstranszendierende“ (ebd., 134) Gehalt des Kairos lässt sich auch in Herders Behandlung der Formierungsphasen des Christentums (s.o. Kap. 4.4.1) und des Protestantismus feststellen, besonders, wenn man Herders Berufung auf die paulinische Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung am Ende des Textes (FA 4, 107, s.u.) mitbedenkt. Die „Liebeserfahrung einzelner Menschen“, auf die Rüsen als paradigmatisches Beispiel eines kairotischen Augenblicks verweist (ebd., 133), findet damit auch in Herders Geschichtsphilosophie ihren Platz.

Techniken, die sozusagen unterirdisch – wie ein „*Samenkorn*“ (59) – den Charakter der neuzeitlichen Entwicklung entscheidend prägen. Es war nämlich, so Herder pointiert gegen die „*Abgötterei* gegen den *menschlichen Geist*“, „gar nichts als *simple Mechanik*, neuer *Kunstgriff*, *Handwerk*, das die Welt änderte“ (57). Als die wichtigsten dieser „*simple[n] mechanische[n] Erfindungen* die man zum Teil längst gesehen, gehabt, damit gespielt, die aber jetzt durch einen Einfall so und *nicht anders angewandt*, die Welt veränderten“ nennt Herder

„die Anwendung des *Glases* zur *Optik*, des *Magnets* zum *Kompasse*, des *Pulvers* zum *Kriege*, der *Buchdruckerkunst* für die *Wissenschaften*, des *Kalküls* zu einer ganz neuen *mathematischen Welt* – und alles nahm andre Gestalt an. Man hatte das Werkzeug verändert, einen Platz *außer der alten Welt* gefunden, und so *rückte* man diese *fort*“ (59f).

Von all diesen Innovationen kann man sagen, dass sie den menschlichen Horizont – zum Teil im Wortsinne – erweitert haben und Grundvoraussetzungen für eine gesteigerte Wirksamkeit in die Ferne darstellen. Europa hat sich nicht zuletzt durch sie „ausgebreitet“ (60). Die mit diesen Erfindungen verbundene Mechanisierung umfasst nach Herder nicht nur den Bereich der Technik, sondern auch den des Denkens, ja aller Bereiche der Lebenswelt. Damit wird sie gleichsam zur Chiffre der neuen Welt: die Neuzeit ist für ihn das mechanische (und zugleich das ausgebreitetste) Zeitalter⁴⁶⁶. In dem als ‚vierte Redaktion‘ bekannten Entwurf der Bückeburger Schrift benennt Herder dies noch eindeutiger als in der stärker polemisierenden und personalisierenden Druckfassung als den „Hauptpunkt“ der noch andauernden Zeitepoche. Es wurde, heißt es im Entwurf,

„diese neue Welt mehr mechanisch. [...] Man siehet, dies ist der Hauptpunkt, der uns ein neu Jahrhundert an Kräften, Sitten u. Neigungen geschaffen; u. eben weil der Hauptpunkt so klein ist, übersieht man ihn so oft u. hält sich bei Nebendingen auf“⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Hierzu vgl. als lesenswerten Aufsatz Malsch 1990: *Herders ambivalente Zivilisationskritik*, sowie Birkner 1957: *Die Mechanisierung des Lebens im Werk Herders*. Vgl. auch in allgemeiner Hinsicht Wetzels 1987: *Herders Organismusbegriff und Newtons Allgemeine Mechanik*, wo darauf hingewiesen wird, dass ein allgemeiner „Antagonismus“ (ebd., 181) von ‚organischem‘ und ‚mechanischem‘ Denken bei Herder nicht zu finden ist, Herder aber gerade in der Beschreibung historischen Wandels Defizite eines mechanistischen Weltbildes ausmachen konnte (ebd., 183).

⁴⁶⁷ StB-PK: NH II 40, 24^r (Transkription Heinrich Clairmont). Zum Verhältnis von Druckfassung und vierter Redaktion (HN II 40) vgl. den Vortrag des Transkribenten auf der Konferenz der *International Herder Society* in Houston, Tex. (*Rice University*), vom September 2002: Clairmont 2002: *malo sidere nata?* (Manuskript).

Kriegstechnik, Buchdruck und Kompass werden von Herder als jene Techniken bezeichnet, die das Zeitalter prägten, indem sie Europa einerseits innerlich veränderten und ihm gleichzeitig zu der folgenreichen Ausbreitung über seine Grenzen verhalfen: „Das Rad, in dem sich seit drei Jahrhunderten die Welt bewegt, ist unendlich – und woran hings? was stieß es an? die *Nadelspitze zwei oder drei mechanischer Gedanken!*“ (60). Damit ist Herders historische Darstellung im engeren Sinne einer geschichtlichen Verlaufsbeschreibung der Vergangenheit an ein Ende gelangt: was folgt, ist weitgehend Interpretation und Kritik der Gegenwart (im zweiten Abschnitt), sowie die kritische Frage nach deren Zukunftschancen (im dritten Abschnitt). Zwar werden immer wieder einzelne Aspekte der neuzeitlichen Entwicklung hervorgehoben, wie etwa die Herausbildung der „Schöne[n] Künste und Wissenschaften“ zu ihrer gegenwärtigen Gestalt (76f), doch nicht in Form einer historischen Erzählung, sondern im Rahmen von Zeitpolemik.

4.4.4 Ausweitung ohne Innigkeit: historische Signatur und Kritik des Zeitalters

Herders Kritik an der Kultur der Gegenwart schließt sich unmittelbar an die Diagnose an, dass die moderne Geschichte seit Beginn der Neuzeit durch die „*Nadelspitze zwei oder drei mechanischer Gedanken*“ bestimmt worden sei. Analogisierend folgert er daraus, „daß ein großer Teil dieser sogenannten neuen Bildung selbst wirkliche *Mechanik* sei“ (60). Die „neue *philosophische Regierungsart*“ – pars pro toto ist Preußen gemeint – stellt für Herder das Paradebeispiel dieser Entwicklung dar. Gestützt ist dieser aufgeklärte Absolutismus „auf *Trommeln, Fahnen, Kugeln* und *immerfertigen Soldatenmützen*“, d. h. auf ein fabrikmäßig ausgerüstetes stehendes Heer, das „eine gedingte, Gedanken- Kraft- Willenlose Maschine geworden“ sei, „die *ein Mann* in *seinem Haupte* lenkt, und die er nur [...] als eine lebendige Mauer bezahlt, Kugeln zu werfen und Kugeln aufzufangen“ (61)⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ Den qualitativen Unterschied moderner und vormoderner Kriegsführung durch die *Reichweite* moderner Schusswaffen hob, einige Jahre nach der Bückeburger Schrift Johannes (von) Müller mit vergleichbarem Impetus vor, vgl. Müller 1991: *Allgemeine Aussicht* (1776/77), 239: „Unsere Alvordern waren glücklich; sie hatten nur mit Menschen zu streiten; keiner starb, ehe er einen Feind getödet hatte. Wir haben gegen uns Metalle, die Feuer und Tod speien; ganze Linien fallen fast ehe sie den Feind erblickt; indessen wir mit vestem Fuss zum Sieg fortschreiten, öffnet sich die Erde unter unsern Füßen; alle Erfindungen des menschlichen Geistes beschleunigen die Sklaverey“.

Herders analogisierender Vorwurf an den Geist der *neuern Philosophie*“ lautet, „daß er auf mehr als eine Art *Mechanik*“ sei (61), also die Strukturen – die „Maschine“ – des aufgeklärten Absolutismus in die Welt des Geistes übertrage. So wie der einzelne Soldat in den modernen Kabinettskriegen zur Waffe und zum Kugelfang instrumentalisiert und letztlich dehumanisiert werde, so wird für Herder in der modernen Philosophie „das *Individuelle*“ zugunsten des „*Allgemeinen*“ mediatisiert (62). Dieses Hinweggehen über das Individuelle zeichnet das besondere Zeitmaß der Moderne aus: ihre Schnelligkeit⁴⁶⁹.

Bildungsprozessen wird nicht mehr, wie es für Herder angemessen wäre, genug Zeit gelassen, um sich „mühsam u. langsam“ zu entwickeln, vielmehr sollen sie, so kritisiert Herder die moderne Pädagogik, sich „Postschnell“ vollziehen⁴⁷⁰. Solche Philosophie beurteilt anhand ihrer abstrakten Grundsätze die disparatesten Kulturercheinungen „aus dem Stegreif [...] in zwei Augenblicken“, und verweigert sich so dem „*alten[n] Herkommen* [...] von *Lernen, Langsamreifen, Tiefeindringen und Spätbeurteilen*“ (62f). Dadurch ist sie, so Herder, nur noch „Auf dem Papier [...] schön und groß“, aber „heillos im *Ausführen!* bei jedem Schritte *staunend* und *starrend* vor ungesehenen Hindernissen und Folgen“ (62).

Damit spricht Herder der zeitgenössischen Philosophie die Fähigkeit zur Kontingenzbewältigung und folglich auch zum angemessenen praktischen Handeln weitgehend ab. Gerade hierin, in ihrer praktischen Anwendbarkeit, aber liegt für ihn die Stärke der im Übrigen nicht weiter bezeichneten älteren Philosophie, die nicht isoliertes Raisonement oder mechanisches „*Handwerk*“ gewesen sei, sondern stets auf konkrete Zusammenhänge – „*Geschäfte*“ – bezogen, mit dem „Zweck [...], *volle, gesunde, wirkende Seelen* zu schaffen“: Lebensbewältigung also und Individualitätsbildung in einem⁴⁷¹. Statt zur Ausbildung einer ganzheitlichen Persönlichkeit beizutragen, für die „Logik,

⁴⁶⁹ Der entstehende moderne Nationalismus um 1800 lässt sich als einen Versuch interpretieren, diesem besonderen Zeitcharakter der Moderne ein Modell der evolutionären Nachhaltigkeit (oder auch des organischen Wachstums) entgegen zu setzen; vgl. dazu auch Johannsen 2003: *Die Zeit der Nation*.

⁴⁷⁰ SW 5, 593 (Auszug aus HN II, 40, vgl. 28^v der Transkription von Heinrich Clairmont). – Dass die Briefpost heute, im Zeitalter der elektronischen Kommunikation, als *snail mail* oder „Schneckenpost“ ein Synonym für Langsamkeit geworden ist, zeigt schlaglichtartig die Vehemenz des von Herder thematisierten Wandlungsprozesses.

⁴⁷¹ Vgl. auch Bollacher 1995: *Maulwurfsauge*, 63: „Mechanisch-maschinenmäßig ist für Herder die zeitgenössische Philosophie, da sie – im Gegensatz zur Antike – kein Philosophieren über individuelle Lebenspraxis ermögliche [...]“.

Metaphysik, Moral, Physik [...] Organe der menschlichen Seele, *Werkzeuge*, mit denen man wirken soll“ (61) sind, führt das neuzeitliche ‚mechanistische Raisonement‘ zu einer Selbstentfremdung des Menschen. Wenn nicht mehr der ganze Mensch, sondern nur noch einseitig „*Auge und Gehirn*“ gebildet würden, werden nach Herder die „*Grundsäulen* der Gesellschaft“ (63) erschüttert, da letzterer zwangsläufig ein Teil ihrer Kräfte verloren geht. Eine dies bewirkende Philosophie steht für Herder im Dienste des Absolutismus, jener „Maschine“, die „*der einzige Gedanke des Meisters*“ regiert und in der die Untertanen als eine „große philosophischregierte Herde, als ein zusammengezwungener Haufe – Vieh und Holz!“ durch geistige „Ermattung“ die Kraft „zum *Gegendenken*“ verlieren (64). Wenn aber aufklärerische Philosophie die ‚Verbreitung des Raisonements‘ (63) bzw. die ‚Ausbreitung des Denkens‘ (64) nur bis zu jenem „*Punkt*“ fördert, an dem die Menschen „sich von Tage zu Tage mehr als Maschine *fühlen*, aber nach *gegebenen Vorurteilen* fühlen“ und als Maschine „knirschen lernen“ (64), so ist sie in Herders Sicht ein repressives Instrument.

Herder entwickelt in *Auch eine Philosophie* in wenigen Zügen eine Position, die in manchem wie eine vorweggenommene polemische Intervention gegen die – wohlgemerkt erst ein knappes Jahrzehnt später erscheinende – Abhandlung Immanuel Kants zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1783 anmutet. ‚Mechanistische‘ Aufklärung erscheint bei Herder als ein Mittel zur Verhinderung des Ausgangs des Menschen aus seiner soziokulturell mitverschuldeten Unmündigkeit. Gerade Kants Folgerung, dass der Mensch in einem aufgeklärten Staat „*mehr als Maschine*“⁴⁷² sei, ist in Herders Deutung des aufgeklärten Absolutismus mehr als fraglich. Dabei zeigen sich in den Gegenwartsbeschreibungen des Königsberger Philosophen und seines früheren Schülers durchaus einige Parallelen, aus denen jedoch verschiedene Schlüsse gezogen werden. Beide sahen in der militärischen Struktur des Staates die Grundlage für das spezifische Verhältnis von Aufklärung und Macht in Preußen, verkörpert durch Friedrich II., den ‚Philosophen von Sanssouci‘. Während Herder darin ein „Schreckbild einer

⁴⁷² Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A494.

zweckrational mechanisierten Gesellschaft“⁴⁷³ erkannte, wurde für Kant „ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe“ und damit zur Bedingung der Möglichkeit von Aufklärung⁴⁷⁴. Die Koppelung von Raisonement und Gehorsam wird von beiden als besonderes Kennzeichen des friderizianischen Preußen hervorgehoben.⁴⁷⁵ Kant versucht die Spannung zwischen diesen beiden bürgerlichen Anforderungen aufzulösen, indem er das Individuum gleichsam zweiteilt: 1. in einen „Teil der Maschine“, der zu dem Funktionieren des gesamten „Mechanism“ seine gesellschaftlich vorgegebene Rolle zu erfüllen habe, und 2. in den Weltbürger, der einen gelehrten, auch kritischen, immer aber öffentlichen Diskurs pflegen kann, solange nicht „dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teil als passives Glied angesetzt ist“⁴⁷⁶.

Als schamburg-lippischer Konsistorialrat und Oberpfarrer (und mehr noch später als Generalsuperintendent in Weimar) kannte Herder natürlich die Zwänge sehr genau aus eigener Erfahrung, die Kants Unterscheidung von eingeschränktem „privaten“ und freiem „öffentlichen“ Gebrauch der Vernunft widerspiegelte⁴⁷⁷ – für ihn als Vertreter einer betont holistischen Anthropologie bezeichnete gerade ein Dualismus wie der von Kant dargelegte das Defizit der modernen Gesellschaft: die Entfremdung des modernen Menschen von den ungeteilten Grundlagen seiner selbst.

Herder beschreibt also die Entwicklung seines Zeitalters zu einem Bündnis von ‚mechanischer‘ Philosophie und ‚Staatsmaschine‘ als einen geistig-politischen Zentralisierungsprozess, in dem das Individuum aus dem ‚Mittelpunkt der Bildung‘ (vgl.63) verschwindet und darüber hinaus auch sein eigenes Zentrum verliert. Die Ausbreitung der Aufklärung innerhalb und außerhalb Europas

⁴⁷³ Malsch 1990: *Herders ambivalente Zivilisationskritik*, 68. Vgl. auch Herders sarkastische Bemerkung: „Sehet ein *Kriegsheer*! das schönste Urbild menschlicher Gesellschaft! Alle wie bunt und leicht gekleidet, leicht genähret, harmonisch denkend, frei und bequem in allen Gliedern! *edel* sich bewegend! Wie helle treffliche Werkzeuge in ihrer Hand! *Summe von Tugenden*, die sie bei jeder täglichen Handhabung lernen – ein Bild der *höchsten Vortrefflichkeit* des *Menschengeistes*, und der *Regierung der Welt* – Resignation!“ (FA 4, 72). Vgl. allgemein zu Herders Blick auf den neuzeitlichen Staat als ‚Maschine‘: Koepke 1996: *Der Staat - die störende und unvermeidliche Maschine*.

⁴⁷⁴ Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A493.

⁴⁷⁵ Vgl. FA 4, 60f (s.o.) bzw. Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A484 und A493.

⁴⁷⁶ Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A485.

⁴⁷⁷ Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A484ff.

wird in dieser Sichtweise durch eine Verflachung des Denkens und eine Verkümmern der Sinnlichkeit erkauf, die in einem Verlust der Intensität und Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges resultiert – für Herder ein Verlust von Menschlichkeit. Im Rahmen des in *Auch eine Philosophie* durch die Epochen hindurch verfolgten Modells von Expansion und Konzentration erscheint das Aufklärungszeitalter als Epoche einer Ausweitung ohne Innigkeit, wie eine längere Passage aus dem zweiten Abschnitt der Schrift deutlich macht, die auch die überseeische Expansion Europas in diese Entwicklung einbezieht:

„Nun rechne ein jeder. *Licht* unendlich erhöht und ausgebreitet: wenn *Neigung, Trieb zu leben ungleich geschwächt ist!* Ideen von *allgemeiner Menschen- Völker- und Feindesliebe erhöht!* und *warmes Gefühl der Vater-Mutter- Bruder- Kindes- Freundesneigungen unendlich geschwächt!* Grundsätze der *Freiheit, Ehre, Tugend* so weit verbreitet, daß sie jeder aufs *helleste* anerkennt, daß in gewissen Ländern sie jedermann bis zum Geringsten *auf Zung und Lippen* hat – und jeder von ihnen zugleich mit den *ärgersten Ketten der Feigheit, Schande, Üppigkeit, Kriecherei* und *elender Planlosigkeit* gebunden. *Handgriffe und Erleichterungen unendlich verbreitet* – aber alle die Handgriffe gehen in die Hand *Eines oder Etlicher* zusammen, der allein denkt: der Maschine ist die Lust zu leben, zu wirken, menschlich edel und guttätig, vergnügt zu leben, verschwunden: lebt sie mehr? Im ganzen und im kleinsten Teile, *der einzige Gedanke des Meisters*. Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in *Europa ausbreitet*, das in alle *Weltteile hinschwimmt*, und alles *polizieren* will, *zu sein, was wir sind* – *Menschen? Bürger* eines Vaterlands? *Wesen für sich etwas zu sein in der Welt?* Vielleicht! wenigstens und gewiß aber allesamt nach Anzahl, Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung *politischer Kalkül*: jeder in der Uniform seines Standes, Maschinen!“ (64).

Vor dem Hintergrund dieser globalen Ausweitung eines entfremdeten, uniformen Zustandes erscheint das Projekt einer „Bildung der Menschheit“ durch die Institutionen der Aufklärung für Herder als korruptiert: es dient alleine dem „ewigen Nachruhm der Fürsten!“ Mit dem aufgeklärten Projekt der „Bildung der Menschheit“, das er als Schlagwort in den Titel seiner Schrift aufgenommen hat, ist Herder inmitten seiner Kritik des Zeitalters bei der „*praktischen Seite* des Buchs“ angelangt. Nachdem er den kontingenten Verlauf gerade der neueren Geschichte als Beleg für die Unverfügbarkeit und

Unplanbarkeit der Geschichte herausgestellt hat, und angesichts seiner Polemik gegen die defizitären Züge der Gegenwart, ist klar, dass der Anspruch der Aufklärungsphilosophen „*Menschheit zu bilden*“, für ihn nur wenig mehr als Hybris oder „*Kinderspiel*“ sein kann (65). *Menschheitsbildung* im Sinne einer planvollen Gestaltung des Großen und Ganzen der Geschichte – „eines *Zeitalters*, eines *ganzen Volks*, des ganzen Europa, des *ganzen Weltalls*“ – entzieht sich den menschlichen Fähigkeiten: das ist als „*Werk des Schicksals*“ (65) bzw. als das „große, göttliche Werk“ (69) gleichsam Prärogative des Schöpfers. Indem das aufgeklärte Europa seine historisch partikulare und für Herder in anthropologischer Hinsicht defizitäre Kultur zum universalen Allgemeinen erhebt, verhebt es sich und konterkariert damit die eigenen Intentionen. Der aufgeklärte Anspruch „*Gemeinsätze des Rechten und Guten, Maximen der Menschenliebe und Weisheit, Aussichten aus allen Zeiten und Völkern für alle Zeiten und Völker*“ zu schaffen, muss, so Herder, auf Grund der „Kluft“, die zwischen „jeder allgemeingesagten, wenn auch der *schönsten* Wahrheit“ und „ihrer *mindesten* Anwendung“ herrscht, schon „für das Volk“ scheitern, „dem dieses Gesetzbuch <angemessen> sein soll“ (67).

Menschheitsbildung im Sinne Herders hat folglich auf einer basaleren Ebene anzusetzen, nicht in der Verbreitung von nur vermeintlich universellen Allgemeinsätzen, sondern in der Konzentration darauf, was ‚Menschheit‘ bzw. ‚Humanität‘ anthropologisch ausmacht. Gerade hierin liegt – bedingt durch die Trennung von „Kopf und Herz“ – für Herder aber das Hauptproblem der „*künstliche[n] Denkart unsers Jahrhunderts*“ und der aufgeklärten „Letternkultur“, die unter „*Menschheit*“ insbesondere „den Philosophen von Paris“ verstehe (66). Bildung der Menschheit bedeutet für Herder zunächst einmal Folgendes: „was hieße das anders, als die Neigungen *wecken* oder *stärken*, durch die die Menschheit *beseligt* wird – und welche Kluft, daß dies geschehe!“ (65). Diese ‚Kluft‘ ist es, die die Moderne und ihre „unkörperlich[e]“ Kultur (69) von früheren, weniger expansiven, aber dafür stärker konzentrierten Kulturen unterscheidet:

„Wie anders dachten einst darüber die Zeiten und Völker, da alles noch so *enge National* war. Aus dem besondersten *Einzelnen* Bedürfnisse stieg jede Bildung herauf und kehrte *dahin zurück* – lauter *Erfahrung, Tat, Anwendung des Lebens*, in dem *bestimmtesten* Kreise. Hier in der *Patriarchenhütte*: Dort im engen *Ackergebiete*, dort in einer kleinen

Republik Menschen, wo man alles kennt, fühlt, also auch zu fühlen geben konnte, das menschliche Herz in Hand hatte, und übersahe, was man sprach!“ (68f)

Der „enge[...] Schauplatz“ der Griechen und ihre dieser ‚Enge‘ angemessenen „*kleine[n] Bedürfnisse*“ (69) ergeben beispielsweise für Herder ein paradigmatisches Gegenbild zu der nach immer größerer Allgemeinheit strebenden, global ausgeweiteten Gegenwart. Die Privilegierung kleinerer, d. h. übersichtlicher und soziale Bindekräfte freisetzender Gesellschaftsformen, zieht sich durch sein ganzes Werk⁴⁷⁸, und ist von ihm in einem Entwurf zu der Bückeburger Geschichtsphilosophie explizit gemacht worden:

„Die Menschheit ist ohnstreitig nie gesunder u. tüchtiger als in kleinen oder mittelmäßigen Staaten[,] wo immer ihre Wünsche u. Bestrebungen in Regung bleiben können, ohne daß Alles eine große todt Gedanklose Maschiene werden darf“⁴⁷⁹.

Entscheidende Bedeutung kommt dabei den größeren Wirkungsmöglichkeiten des Individuums zu, die Herder in den kleineren und deshalb für das Individuum weniger entfremdeten Gesellschaftsformen gegeben sieht. Hierin, in einem konzentrierten Handeln, besteht noch in der Gegenwart die Möglichkeit der Menschheitsbildung:

„Wenn meine Stimme also Macht und Raum hätte, wie würde ich allen, die an der Bildung der Menschheit würken, zurufen: nicht *Allgemeinörter* von *Verbesserung!* *Papierkultur!* wo möglich Anstalten – tun!“ (69).

Herder präludiert hier gleichsam die im dritten Abschnitt vorgebrachten konkreten Handlungsaufforderungen (90ff), indem er die Frage der Menschheitsbildung als ein Problem kleinschrittigen individuellen Handelns unter den ausgebreiteten Bedingungen der global expandierenden europäischen Moderne kennzeichnet. Zugleich zielt seine Polemik darauf ab, dem unkritischen Fortschrittsdenken eine Gefahren-, Fehler- und Verlustrechnung aufzumachen. Die „europäische[n] Kolonien“, das Bündnis von „*Handel* und *Papsttum*“, „*Regierungskunst*“, „*Mammon*“ (71), „*Kriegsheer*“, „*Gleichgewicht von Europa*“, „*politische Geschichtschreiber* und *historische Epopeendichter der Monarchie*“ (72), das „System des Handels“ (74), die „*Lebensart und Sitten Europas*“ (75) und seine „Schöne Künste und

⁴⁷⁸ Vgl. etwa FA 6, 369 (*Ideen* II, 1785, Buch 9/IV), über die „unnatürliche Vergrößerung“ der Staaten.

⁴⁷⁹ StB-PK: NH II 40, 23^r (Transkription Heinrich Clairmont).

Wissenschaften“ (76), sowie schließlich die „Religion“ (77): über all diese Tendenzen und Errungenschaften des Zeitalters, die Herder als die weltbewegenden Herrschaftsinstrumente aufzeigt, schüttet er seine in dem oben zitierten Brief an den Verleger Hartknoch beschworenen „glühenden Kohlen“⁴⁸⁰ aus, und zeigt ihre Nachtseiten, wie etwa das Sklavereiwesen (74), auf. Vor allem zielt seine Kritik dabei auf das – von Herder summarisch unterstellte – unkritische Selbstverständnis des kritischen Zeitalters und dessen Überzeugung, den Telos der Weltgeschichte darzustellen, weniger auf den welthistorischen Expansionsprozess als solchen. Vielmehr erscheint die ‚Ausweitung der Sphäre‘ auch innerhalb der bewusst die Negativtendenzen betonenden⁴⁸¹ Gewinn- und Verlustrechnung Herders als eine Chance zur erhöhten Wirksamkeit in einer Zeit, da „die ganze Erde *an so wenig vereinigten Fäden* so allgemein zusammen“ (70) hängt. So wird die ‚Höhe der Zeit‘ von Herder in einer zunächst dezidiert nicht-polemischen Passage anerkannt, die jedoch in einer für die Schrift typischen Weise bald wieder eine polemische Wendung gegen den aufklärerischen Perfektibilitätsgedanken annimmt:

„Ich sehe alles *Große, Schöne, und Einzige* unsres Jahrhunderts ein und habe es bei allem Tadel immer zum Grunde behalten »*Philosophie! ausgebreitete Helle! mechanische Fertigkeit und Leichtigkeit* zum Erstaunen! *Mildheit!*« Wie hoch ist, seit der Wiederherstellung der Wissenschaften unser Jahrhundert darin gestiegen! mit welchen sonderbar leichten Mitteln auf die Höhe kommen! wie stark hats sie *befestigt* und für die Nachkommenschaft *gesichert!* – ich glaube *Bemerkungen* darüber gegeben zu haben, statt der übertriebenen *Lobesdeklamation*, die man in allen, zumal französischen Modebüchern findet. –

Wahrlich ein *großes Jahrhundert* als *Mittel und Zweck*: ohne Zweifel der *höchste Gipfel* des Baums in Betracht aller vorigen, auf denen wir stehen! Wie haben wir uns so vielen *Saft* aus Wurzel, Stamm und Ästen *zu Nutz gemacht*, als unsre *dünnen Gipfelzweige* nur fassen können! *stehen hoch* über Morgenländer, Griechen, Römer, zumal über den mittlern gotischen Barbarn! hoch *sehen* wir also *über die Erde!* Gewissermaße alle Völker und Weltteile unter unserm Schatten, und wenn ein Sturm zwei kleine Zweige in Europa schüttelt, wie bebt und blutet die ganze Welt! Wenn ist je die ganze Erde *an so wenig vereinigten Fäden* so allgemein zusammen gegangen als

⁴⁸⁰ S. o. Anm. 390 den Brief an J.F.Hartknoch von Anfang August 1773 (Br 3, 35).

⁴⁸¹ S. o. Anm. 399 den Brief an den Grafen zu Schaumburg-Lippe vom Juli 1774 (Br 3, 102).

jetzt? Wenn hat man mehr *Macht* und *Maschinen* gehabt, mit einem *Druck*, mit einem *Fingerregen* ganze Nationen zu erschüttern? Alles schwebt an der Spitze *zweier* oder *drei Gedanken!*“ (70)

Der Schluss dieses Zitats verweist zurück auf Herders Schilderung des Beginns der Neuzeit: am Ende des Mittelalters eröffnete die „*Nadelspitze zwei oder drei mechanischer Gedanken*“ (60) eine völlig neue historische Epoche: die Neuzeit, den Übergang zur Moderne. Die Gegenwart, Frucht und Potenzierung der seitherigen Entwicklung, stellt in Herders Augen erneut eine solche Entscheidungssituation dar, denn wieder „schwebt [Alles] an der Spitze *zweier* oder *drei Gedanken!*“ (70). Dieser spezifische Gegenwartscharakter birgt Chancen und Gefahren zugleich. Nicht zuletzt diese historisch-polemisch gewonnene Erkenntnis ist es, aus der sich das kritische und aufklärerische Selbstverständnis der Bückeburger Geschichtsphilosophie speist. Wenn „Alles“, d. h. der Zustand der Menschheit und der weitere Verlauf der Geschichte, an wenigen „Gedanken“ hängt, dann ergibt sich darauf fast zwangsläufig die aufklärerische Pflicht, den Kampf um diese Gedanken aufzunehmen.

4.5 Dritter Abschnitt: Zusätze zur Zukunft der Gegenwart

Damit ist die Perspektive eröffnet, der Herder in seinen neun *Zusätzen* des *dritten Abschnitts* nachgeht. Während der zweite Abschnitt von *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* die Beschreibung der Weltgeschichte als Prozess der Ausweitung der menschheitlichen Sphäre bis in die Gegenwart fortführte und das 18. Jahrhundert als Zeitalter einer entfremdenden Aufklärungskultur einer scharfen Kritik unterwarf, steht nun das „Ganze und nicht Ganze“ sowie der „Zweck“ der Geschichte, von dem aus die Gegenwart ihre Bedeutung erhält, im Zentrum von Herders Interesse. Ausgangspunkt ist dabei die Erkenntnis, die Herder durch seine Destruierung des Eigendünkels des Jahrhunderts der Aufklärung – nach dem die Geschichte „auf den *Philosophen* oder *Thronsitzer* des achtzehnten Jahrhunderts als letzte *Endlinie* liefe“ (82) – geleistet zu haben meint: Geschichte ist zwar „*Erwachsen*“ und „*Fortgang* aus einander“ (ein Prozess der Ausweitung also),

aber nicht „*Vervollkommenheit* im eingeschränkten Schulsinne“ (78)⁴⁸².

Vollzieht sich aber Geschichte nicht „*hübsch in gerader Linie*“ und „*in schöner Progression*“, so fällt für Herder die Berechtigung weg, sich den Menschen früherer Zeitalter als „*das goldne Zünglein* der Weltwaage“ (81) überlegen zu fühlen: „mehr Aufklärung“ bedeutet dann eben nicht automatisch ein Mehr an „Tugend“ (78). Die Annahme eines Tugendgewinnes qua Aufklärung setzt für ihn an einem fundamental falschen Punkt an, denn ein Vergleich der Tugendhaftigkeit von Zeitaltern anhand eines abstrakten, unhistorischen Tugendideals täuscht ein *Tertium Comparationis* nur vor, und eignet sich folglich nicht für die Begründung des Selbstverständnisses der Gegenwart. Gerade auf ein angemessenes, historisch informiertes Gegenwartsbewusstsein zielt Herders Schrift bei aller Polemik aber ab. Der Vergleich mit den „*National- und Säkulartugenden*“ (81) anderer Zeiten und Kulturen kann dies ebenso wenig leisten: er kann in Herders Sicht für das Zeitalter der Aufklärung gar nicht positiv ausfallen, da der angelegte Maßstab für die Gegenwart nicht passt, denn „*Orientaler, Griechen, Römer* waren nur einmal in der Welt“ (78).

„Ob man nicht sähe, daß wir alle *Laster* und *Tugenden* der vergangenen Zeit nicht haben, weil wir – durchaus nicht ihren *Stand, Kräfte* und *Soft, Raum* und *Element* haben. Freilich kein Fehler, aber was *erlügt* man sich denn auch daraus, *Lob, Ungereimtheiten* von *Anmaßung*? Was täuscht man sich mit unsern *Mitteln* der Bildung, als ob die das *ausgerichtet*?“ (79).

Die Verschiedenheit der Lebenswelt ist hier der entscheidende Punkt, sie bestimmt, was zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort als tugendhaft zu gelten hat. Versuchen die Europäer des 18. Jahrhunderts also „*Orientaler, Griechen, Römer*“ zu sein, so sind sie für Herder „zuverlässig *Nichts*“: gemessen an den unwiederholbaren Maßstäben des historischen Originals bedeutet ihre Lebensweise, wie Herder provozierend formuliert, sogar „*weniger*“ Tugend (78). Herders Hinweis, dass dies „kein Fehler“ (79) sei, ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. Genauso wenig, wie Geschichte für Herder eine ungebrochene lineare Höherentwicklung bedeutet, ist sie – wie Friedrich Meinecke in seiner einflussreichen Interpretation der

⁴⁸² Vgl. bereits die von ca. 1772 stammende und von Irmischer edierte Skizze Herder 1987: „*Entwurf zur Philosophie der Geschichte*“, 339: „Fortgang, Erwachsen nicht Vervollkommenung – vielmehr Vermindern etc. Reprise etc.“, wobei letzteres nicht auf eine degenerative Gesamttendenz der Geschichte verweist, sondern auf die Entwicklungsgesetzmäßigkeiten einzelner Epochen innerhalb der „Geschichte der Cultur“ (ebd.).

Bückeburger Schrift meinte – „eine Entwicklung in pejus“⁴⁸³. Allerdings verändern sich im historischen Wandel die Maßstäbe, d.h. das Koordinatensystem, in dem sich Menschen kulturell definieren, während das Individuum „immer *Mensch*“ und „nichts als *Mensch*“ bleibt und somit auch – „als das Mittelding“ zwischen „Engel und Teufelsgestalt“ – gleich fähig zur Tugend und zur Untugend (81). Herder sieht hierin eine von der göttlichen „Fürsorge“ angelegte anthropologischen Universalie, die garantiere, dass

„in der Menschheit *ein unsichtbarer Keim der Glücks- und Tugendempfänglichkeit auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern liege, der verschiedlich* ausgebildet, zwar in verschiedenen Formen erscheine, aber innerlich nur *ein Maß und Mischung von Kräften*“ sei (82).

Die Ausbildung der jeweils spezifischen und den Umständen der eigenen Zeit angemessenen individuellen ‚Form‘ und ‚Mischung von Kräften‘ wird gleichsam zu einer anthropologisch vorgegebenen Aufgabe, der sich jede einzelne Kultur, jedes Individuum zu stellen hat, deren ganze Tragweite sich jedoch der menschlichen Perspektive entzieht, die – nach den Mechanismen der menschlichen Identitätsbildung – dazu tendiert, sich selbst als „*Mittelpunkt*“ des Ganzen zu setzen. Der Zusammenhang der je verschiedenen ‚Formen‘ und ‚Mischungen von Kräften‘ bietet sich als „*Plan Gottes im Ganzen*“ (82) den Menschen immer nur in einer Teilansicht dar, wahrgenommen gleichsam aus der Perspektive eines „Insekt[s]“ als „*unendliches Drama von Szenen! Epopee Gottes durch alle Jahrtausende Weltteile und Menschengeschlechter, tausendgestaltige Fabel voll eines großen Sinns!*“. Der „*Allanblick*“ der Geschichte, ihr „*Sinn*“, ist allein dem Schöpfer vorbehalten, liegt also „*außer dem Menschengeschlechter*“, d. h. außerhalb der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten (83)⁴⁸⁴.

Herder fordert also einen Standort- und Perspektivwechsel im Bezug auf die Geschichte der Menschheit: nicht den Gipfelblick zurück, sondern eine

⁴⁸³ Meinecke 1947: *Die Entstehung des Historismus*, 409. Die Fehleinschätzung, dass Herder im Geschichtsverlauf eine „negative Evolution“, eine „Unheilsgeschichte“, eine „Abwärtsbewegung“ gesehen habe, hat sich bis in die Gegenwart gehalten, vgl. z. B. Polke 1999: *Selbstreflexion im Spiegel des Anderen*, 237ff (Zitate ebd.).

⁴⁸⁴ Fulda 1996: *Wissenschaft aus Kunst*, 183, sieht hierin einen – nicht zuletzt von Herder entscheidend geprägten – zentralen Aspekt des „Epochenbruch[s] zwischen aufklärerischem und historistischem Geschichtsdenken“: letzteres nahm „den Anspruch auf eine Totalerkenntnis der Geschichte stark zurück[...]. Das Wissen vom Ganzen tritt der Historismus wieder an Gott ab [...]“.

Selbstverortung in der Geschichte als Teil der Menschheit strebt er an. Mit der noch in den späteren *Ideen* häufig gebrauchten Metapher der „Kette“⁴⁸⁵ (82) bringt Herder diesen Wechsel der Perspektive in das bekannte Bild der *chain of being*: nicht als Endglied, sondern als einzelnes Glied, das als Zwischenglied stets „Mittel“ und „Zweck“ zugleich ist, gewinnt der Mensch der Gegenwart ein angemessenes Verhältnis zur Menschheit als „der großen, allweiten *Zusammenwelt* eines Augenblicks“ und der Geschichte als „der großen, allweiten *Folgewelt*“ aller „*Begebenheiten* und *Fortwickelungen* des Menschengeschlechts“. Eine solche Sicht sieht zunächst zwangsläufig das geschichtliche „Ganze“ als „*Labyrinth*“ (83), ermöglicht aber in Herders Augen dennoch einen erheblichen Erkenntnisgewinn, indem sie die Gegenwart vom konstitutionell einseitigen und beschränkten Tunnelblick der partikularistisch-egozentrischen Geschichtskonstruktion entlastet und für einen unbefangeneren Umgang mit den eigenen „Formen“ und „Kräften“ (82) und damit auch für die Gestaltung der Zukunft frei macht:

„[...] findest du im ganzen tot und lebendig, *auf einmal* webenden Weltall *dich* den ausschließenden Mittelpunkt, auf den alles würke? oder würdest *du* nicht selbst mit (*wo? wie? und wann?* – wer hat dich darum gefragt?) zu *höhern* dir *unbekannten* Zwecken!“ (83).

Der Sinn der Geschichte wird somit gleichsam an die höchste Schöpferinstanz zurückgegeben, um sich ihm auf eine andere, demütigere Weise erneut zu nähern. Das Begreifen der Geschichte als „Kette“ bzw. – um einen Begriff aus Herders Rezension von Schlözers *Universalhistorie* aufzugreifen – als „*Continuum*“⁴⁸⁶ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft integriert das Individuum und seine Kultur in einen größeren Zusammenhang, der, ohne

⁴⁸⁵ Vgl. Frenz 1983: *Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens*, 163ff, und Demandt 1978: *Metaphern für Geschichte*, 315f.

⁴⁸⁶ FA 4, 848. Zu dieser Stelle der Schlözer-Rezension vgl. Johannsen 2001: *Heeren versus Pöhlitz*, 210, sowie Fulda 1996: *Wissenschaft aus Kunst*, 214ff. Schlözer hat die von ihm zuerst scharf abgelehnte Forderung Herders, „aus der Geschichte mehr Bild, *ganzes Continuum*“ zu machen, fast wörtlich in seine spätere *Weltgeschichte* aufgenommen (Schlözer 1785: *WeltGeschichte*, Bd. 1, 90), allerdings ohne Nennung Herders. Wie Daniel Fulda (ebd., 219) sehe ich in der auf diese Weise manifestierten Annäherung zwischen Schlözer und Herder keine Aufhebung grundsätzlicher theoretischer und methodischer Differenzen, deren Wahrnehmung freilich durch die beiderseitige Polemik amplifiziert worden ist. Dennoch wird man für die diskurspolitisch begründete Versöhnung der 1780er/90er Jahre (s.o. Anm. 410) nicht mehr von nur „marginale[n] Übereinstimmungen“ (Fulda 1996, 196) zwischen den Geschichtskonzepten beider ausgehen können. Herders spätere Anerkennung von Schlözers *WeltGeschichte* bezog sich explizit auf den „Keim des ganzen *lebendigen Körpers unsrer Geschichte*“ (FA 8, 193: *Über Denkmale der Vorwelt*, 1792), nämlich auf die gemeinsam

seinen höchsten Sinn und Zweck zu offenbaren, dem Partikularen Eigenwert und Bedeutung für das Ganze verleiht. Die religiöse Überzeugung, „daß wie alles, so auch ich an meiner Stelle *etwas* bedeute. [...] Ich bin nicht *übergangen*, niemand *vorgezogen*“ (84)⁴⁸⁷, ermöglicht für Herder einen gelasseneren und unvoreingenommeneren Blick auf die besonderen Charakteristika der eigenen Zeit, als das aufklärerische Perfektibilitätsdenken oder die anachronistische Antikenverherrlichung, d. h. die „Abgötterei, die die *Griechen* und *Römer* so viel Jahrhunderte genossen“ (89). Die Ausweitung der menschheitlichen Sphäre in der neuen Geschichte wird für Herder erst durch diese veränderte Sichtweise als Chance wirklich erkennbar, nämlich als Chance des historischen Denkens, des menschheitlichen Wissens und des Handelns in die Zukunft hinein.

Verzichtet man auf den vermessenen Anspruch einer Totalerkenntnis des „*Gang[s] Gottes unter die Nationen*“ (87) bzw. „*über die Nationen*“ (88), so erweist sich seine Gegenwart auch für Herder als ein privilegierter Standpunkt der historischen Erkenntnis – bereits der erste Satz der Bückeburger Polemik hatte, wie oben ausgeführt, die historische Aufklärung der Einheit des Menschengeschlechts an den Erfahrungsgewinn der Gegenwart gekoppelt. Im dritten Abschnitt der Schrift formuliert Herder explizit:

„Ist unser Zeitalter in irgendeiner Absicht edel nutzbar, so ists »seine *Späte*, seine *Höhe*, seine *Aussicht!*« Was Jahrtausende durch, auf dasselbe bereits *zubereitet* worden! wodurch es wieder in so höherm Sinn auf ein anderes *zubereite!* die Schritte *gegen* und *von ihm* - Philosoph, willst [sic] du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: das Buch der Vorgeschichte liegt vor dir!“ (84f).

Die Privilegiertheit des Jahrhunderts liegt für Herder in der Möglichkeit eines gesteigerten historischen Interdependenzwissens, das sich aus der Menge des angesammelten empirischen Materials ergibt: „Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen liegen da: wer ist, der sie sondere und sichte?“ (88). Das Bild vom „Buch der Vorgeschichte“⁴⁸⁸ (84) weist dabei auf das Charakteristikum hin, das nach Herder die »Späte,

geteilte Grundüberzeugung von der Einheit der Menschheit in einem umfassenden, sich fortentwickelnden Wirkungszusammenhang.

⁴⁸⁷ Vgl. ähnlich <*Über die dem Menschen angeborne Lüge*>, 1777 (FA 4, 402 = Anm. 388).

Höhe und Aussicht« der europäischen Neuzeit besonders prägt: Europa ist gleichsam ein Archiv des Wissens vergangener Zeiten und früherer Kulturen. Zugleich aber hat es für eine spezifische Modifikation, Erweiterung und Distribution dieses Wissens gesorgt:

„In Europa sollte das *Gewächs* der alten *Weltjahrhunderte* nur *gedörret* und *abgekeltert* werden: aber von da aus *unter die Völker der Erde kommen*: wie sonderbar nun, daß sich Nationen *auf die Stätte zur Arbeit* drangen, ohne zu wissen, *wie?* und *wozu?* Das Schicksal rief sie zum Geschäfte in den Weinberg; nach und nach, jeden zu seiner Stunde. Alles war schon *erfunden, gefühlt, fein ersonnen*, was vielleicht ersonnen werden konnte: hier ward alles nun in *Methode*, in *Form der Wissenschaft* geschlagen – und denn kamen, nun eben die neuen, kältesten mechanischen *Erfindungen* hinzu, die es ins Große spielten: *Maschinen der kalten europäischnordischen Abstraktion*, für die Hand des Allenkers *große Werkzeuge!*“ (86f)

Europa erscheint damit als Produkt der Geschichte und zugleich als ihr Gestalter vom Beginn der Neuzeit an. Historische Erkenntnis hat deshalb für Herder auch den Aspekt der Selbsterkenntnis: Die dynamische Entwicklung des „Fortgebäude[s]“ (89) der Geschichte „ins Große“ (86f) geht von Europa aus, ohne dass diese Entwicklung im Einzelnen vorhersehbar wäre. Herders Apostrophe an Europa – „was wirst du *noch werden!*“ (87) – signalisiert somit eine echte Frage, aber ebenso auch die Herausforderung, diesen Prozess historisch zu verstehen und handelnd zu gestalten. Den Schlüssel dazu, der die privilegierte Erkenntnisposition der Gegenwart definiert, bietet die durch die räumliche Expansion Europas erfahrbar gewordene entwicklungsgeschichtliche Ungleichzeitigkeit des chronologisch Gleichzeitigen. Dass „der größte Teil von Nationen der Erde [...] noch *in Kindheit*“ sei, bedeutet für die „altgreisen“ Europäer eine „*Offenbarung*“, die Rückschlüsse auf die Geschichte der Menschheit erlaubt. Die Sammlung von „*Materialien aus aller Welt Ende*“, vor allem in Reisebeschreibungen, wird aufzeigen, „was wir am wenigsten suchten, *Erörterungen der Geschichte der wichtigsten menschlichen Welt*“ (89). Herders diesbezüglicher Enthusiasmus – „*Geschichte der Menschheit* im edelsten Verstande – du wirst werden!“ (90) – stützt sich jedoch nur zum Teil auf den konkreten empirischen Erkenntnisgewinn durch die Erweiterung des

⁴⁸⁸ Vgl. zu Herders Buch-Metapher Frenz 1983: *Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens*, 241ff.

räumlichen und empirischen Erfahrungsraumes. Als ebenso wichtig muss im Kontext des Herderschen Denkens die veränderte Einstellung gegenüber vergangenen Zeiten und Kulturen gelten, die auf der Grundlage dieses erweiterten Wissens möglich geworden ist: „Unsre Zeit wird bald mehrere Augen öffnen [...]. Wir werden Zeiten schätzen lernen, die wir jetzt verachten – das Gefühl *allgemeiner Menschheit* und *Glückseligkeit* wird rege werden [...]" (89). Dem historischen und menschheitlichen Denken der Umbruchsepoche schreibt Herder damit das ethische Potenzial zu, die Einseitigkeit der Aufklärungskultur zu korrigieren und an Anderen das als für die Menschheit konstitutiv zu wertschätzen, was der eigenen Lebensweise gerade nicht entspricht, wie etwa die größere Sinnlichkeit vergangener oder auch vermeintlich ‚wilder‘ gleichzeitiger Kulturformen.

Diese Stoßrichtung Herders, von ihm selbst mehr emphatisch postuliert als präzise hergeleitet, wird besonders deutlich, wenn man zum Vergleich Friedrich Schillers berühmte Jenaer Antrittsvorlesung heranzieht, die fünfzehn Jahre später ebenfalls den historischen Erkenntnisfortschritt durch die Erfahrung der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen hervorhob. Sowohl bei Schiller wie auch bei Herder nimmt das moderne Europa eine herausgehobene Beobachterposition ein, die, im Rahmen einer Lebensalteranalogie, mit dem Blick auf fremde Völker einen Blick auf die „Kindheit“ der Menschheit insgesamt und der eigenen Kultur im Speziellen erlaubt. Schiller kommt jedoch zu einer ganz anderen, negativen Beurteilung des Kindheitsalters der Menschheit:

„Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an“⁴⁸⁹.

⁴⁸⁹ Schiller 1980: *Sämtliche Werke* Bd. 4: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), 754. Vgl. ebd. die unmittelbar vorstehende Stelle: „Die Entdeckungen, welche unsre europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen herumstehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist. Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unsrer eignen Kultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlorenen Anfang unsers Geschlechts aus diesem Spiegel wiederherzustellen“.

Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie ist ein Versuch, gerade diese Haltung zu überwinden. Scham und Verachtung im Anblick ‚kindlicher‘ Völker ist für ihn nicht zuletzt auch Selbstverachtung und Missachtung der eigenen Vergangenheit. Nicht die Erfolgsgeschichte des ‚erwachsenen‘ aufgeklärten bürgerlichen Menschen ist zu schreiben, sondern eine Geschichte, die in dem Ausgang aus der Kindheit auch einen Verlust an Sinnlichkeit und Lebensintensität erkennt. Erst diese Erkenntnis macht in Herders Sichtweise das moderne Individuum frei für die Erkenntnis des ihm dafür zuteil gewordenen Gewinns. Erst durch diese Haltung gewinnt der spezifische ausgeweitete Zeitcharakter des 18. Jahrhunderts eine unmittelbare praktische Bedeutung für das Geschichtsganze, nämlich durch die „*Aufmunterung und Stärke*“, die sich aus ihm für das menschheitliche Handeln ziehen lässt:

„Alle Eräugnisse unsrer Zeit, sind *auf großer Höhe*, und *streben weit hinaus* – mich dünkt, in beiden liegt der *Ersatz* dessen, daß wir freilich, *als einzelne mit weniger Kraft und Freudegefühl* wirken können“ (90).

Herders Apostrophen an den „*Sokrates unsrer Zeit*“ (90), den „*Lehrer der Natur*“ (91), den „*Arzt und Menschennaturkenner*“ (92), schließlich an „*Vater*“ und „*Mutter*“ (93) sind wörtlich zu nehmen: sie sind Aufforderung, die besonderen Möglichkeiten der Gegenwart für die Aufgabe der *Bildung der Menschheit* zu nutzen. Darin ähneln sie dem appellativen Charakter von Herders früherem Entwurf einer „*Philosophie zum Besten des Volkes*“⁴⁹⁰. Dabei ist besonders der Begriff des *Ersatzes* (90) zu beachten. In ihm tritt deutlich Herdes Betrachtungsweise zutage, Geschichte als Miteinander von Gewinn und Verlust zu betrachten. Bereits die Völkerwanderung (43), das Christentum (45f) und der europäische „*Rittersinn*“ des Mittelalters (54) waren in Herders Augen jeweils ein solcher „*Ersatz*“, der neue Bildungs- und Identitätsprinzipien in einer sich verändernden Welt bot und den Verlust älterer Bildungsprinzipien aufwog. Die Moderne bietet nach Herder mit der Möglichkeit, in einer weiteren Sphäre extensiv zu wirken, einen Ersatz für die intensiveren Wirkungsmöglichkeiten innerhalb traditioneller kleinräumiger Gesellschaften. Bereits in seinem Entwurf von 1772 hatte Herder dies zum Ausdruck gebracht, als er formulierte: „jetzt lebt man wirklich für alle Welt –

⁴⁹⁰ S.o. zu Anm. 77.

Das also Equivalent für das weniger Concentrierte – Alles ins Große“⁴⁹¹. Für den zeitgenössischen Philosophen bedeutet dies:

„Du kannst, *Sokrates* unsrer Zeit! nicht mehr, wie Sokrates würken: denn dir fehlt der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrückte *Schauplatz!* die *Einfalt* der *Zeiten*, *Sitten* und des *Nationalcharakters!* die *Bestimmtheit deiner Sphäre!* – *Erdbürger* und nicht mehr Bürger zu *Athen*, fehlt dir natürlich auch die *Ansicht* dessen, was du in *Athen* tun sollt [sic]: das *sichere Gefühl* dessen, was du tust: die *Freudempfindung* von dem, was du ausgerichtet habest - dein Dämon! Aber siehe! wenn du wie Sokrates handelst, *demütig Vorurteilen entgegenstrebest*, aufrichtig, menschenliebend, dich selbst aufopfernd *Wahrheit* und *Tugend* ausbreitest, wie du kannst – *Umfang* deiner Sphäre ersetzt vielleicht das *Unbestimmtere* und *Verfehlende* deines Beginnens! Dich werden hundert lesen und nicht verstehen: hundert und gähnen: hundert und verachten: hundert und lästern: hundert, und die Drachenfesseln der Gewohnheit lieber haben und bleiben wer sie sind. Aber bedenke, noch vielleicht *hundert* überbleiben, bei denen du fruchtest: wenn du lange verweset bist, noch eine *Nachwelt*, die dich lieset und besser anwendet. *Welt* und *Nachwelt* ist dein *Athen!* *Rede!*“ (90f)

Die Komplexität moderner Strukturen erschwert folglich ein unmittelbares Einwirken, sei es philosophischer oder pädagogischer Art. Gerade in diesem Verlust des unmittelbaren Wirkungskreises, der „*unmittelbare[n] Belohnungen*“ (95) und folglich auch der Überprüfbarkeit der Folgen der eigenen Tätigkeit, besteht für Herder eine der großen Herausforderungen der Moderne. Der „Ersatz“ (90), den die Moderne für die von ihr bereiteten Verluste bietet, ist folglich stets grundsätzlich gefährdet, besteht er doch vor allem in der ungewissen Möglichkeit, auf breiterer Grundlage als je zuvor in die Zukunft hineinzuwirken⁴⁹². Das ‚Säen‘ „ins *Verborgne* und *Allweite* [...], ohne daß man selbst Ernte erwarte“ (95), erfordert um so mehr verantwortliches Denken und Verhalten in Richtung einer Bildung der Menschheit, und zwar in einem angesichts des kontingenten Charakters des Zeitalters historisch einmaligen Ausmaß:

⁴⁹¹ Herder 1987: ‚*Entwurf zur Philosophie der Geschichte*‘, 340. Vgl. ebd., 339, die Vorbereitung durch die Baum-Metapher: „Unten viel Stamm etc. Wurzel kraftvoll etc. oben schon weniger aber weit umher“.

⁴⁹² Dies scheint mir den Sachverhalt bei Herder genauer zu treffen als die These, dass Herder in der Moderne erstmals eine Situation erreicht sieht, in der die „Verluste, die der Fortschritt kostet“, größer seien „als die neu gewonnenen Werte“ (so Düsing 1984: *Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit*, 41, vgl. auch 46).

„Es ist fast unvermeidlich, daß eben das Höhere, Weitverbreitete unsers Jahrhunderts auch Zweideutigkeiten der *besten* und *schlimmsten* Handlungen geben muß, die bei engern, tiefern Sphären wegfielen. Eben daß niemand fast mehr weiß, wozu er würkt: das Ganze ist ein Meer, wo Wellen und Wogen, die wohin? aber wie gewaltsam! rauschen – weiß ich, wohin ich mit meiner *kleinen Woge* komme? [...]. Alle Radien sind schon dem Mittelpunkte *so fern*, – laufen alle, *wohin?* und *wenn* werden sie dahin *kommen?*“ (102)

Wie groß diese Herausforderungen sind, erweist sich für Herder gerade auf dem Gebiet der Pädagogik. „Kannst dein Kind nicht bestimmen!“, redet er den Vater und den Erzieher an, „es mangelt dir also schon immer *Kreis*, und da alles verwirret ist, und läuft, [mangelt] dir *erleichterndste Triebfeder* der Erziehung, *Absicht*“ (94). Doch selbst wenn „die Quellen der Besserung und Genesung, Jugend, Lebenskraft und bessere Erziehung *verstopft* sind“ (97), gibt es für Herder angesichts der drohenden „Deformation des Menschen“⁴⁹³ durch die moderne Kultur keine Alternative zu der Maxime: „was dich auch drohe und hindere – *erziehe*“ (94). Der appellative Charakter dieser Passagen zeigt auf, „welche Bedeutung und Verantwortung für geschichtliches Handeln“ Herder „dem Individuum zumißt“⁴⁹⁴. Voraussetzung für jede bildende Tätigkeit ist dabei für ihn die ganzheitliche, also nicht einseitig logozentrische Ausbildung der eigenen Menschheit, denn ein

„Mensch[...] unter Scharen Affen und politischer Larven – wie viel kann er weiter bilden durchs stille, göttliche Beispiel! *Wellen um und nach* sich verbreiten vielleicht in die Zukunft!“ (94).

Mit dieser Aufforderung zur Bildung und Selbstbildung und damit auch zur Bildung der Zukunft glaubt Herder jedoch nicht, die prekäre Kontingenzlastigkeit der Neuzeit ruhig stellen zu können. Zwar gibt es keine Alternative zur individuellen Bildung, doch kann auch diese sich nicht der allgemeinen Tendenz der modernen Kultur zur ‚harten Entwöhnung‘ „von einer letzten Sinnlichkeit“ entziehen:

„*Alles* [...] strebt uns über eine *gewisse gröbere Sinnlichkeit voriger Zeitalter* zu erheben, uns zu einer *höhern Abstraktion* im Denken, Wollen, Leben und Tun zu *entwöhnen*, – für uns nicht immer angenehm, oft misslich!“ (96)

⁴⁹³ Düsing 1984: *Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit*, 45.

„Misslich“ an dieser Extensivität und Abstraktheit des gesamten Lebensvollzugs ist für Herder vor allem, dass sich „unsre stärkere, sinnlichere Grundsätze und Triebfedern *abreiben*, ohne daß der größere Haufe etwas dagegen noch bisher an die Stelle zu setzen *Lust* oder *Kraft hätte*: wohin muß uns dies bringen?“ (101).

Herder gibt keine völlig eindeutige Antwort auf diese Frage nach der *Zukunft*⁴⁹⁵ – mit dem Hinweis „es ist nicht mein Amt *weissagen!*“ (101) – und kann es angesichts seiner zuvor geübten Kritik an den teleologischen Denkmustern des Fortschrittsdenkens auch kaum. Dennoch läuft seine ganze Schrift auf diese Frage zu, wie sich ja auch sein Disput mit Schlözer nicht zuletzt an dieser Frage nach der Zukunft und dem Ziel der Geschichte entzündet hatte. Einen „Endpfahl“⁴⁹⁶, wie er ihn bei Schlözer polemisch angefragt hatte, nennt Herders Bückeburger Schrift aber nicht, wie überhaupt dieser Begriff, soweit ich sehe, in Herders späteren Schriften keine Rolle mehr spielt, da er in seinen dynamischen und offenen Konstruktionen keinen rechten Platz mehr fand. Bei seinem weitgehenden „Verzicht auf utopische oder heilsgeschichtliche Zukunftsbestimmungen“⁴⁹⁷ – wobei die Betonung auf *Bestimmungen* gelegt werden sollte – skizziert er doch zwei Zukunftsvisionen verschiedener Reichweite⁴⁹⁸, nämlich:

1. als Fernerwartung einen Zustand, in dem sich die Menschheit mit sich selbst in einem Gleichgewicht⁴⁹⁹ der Kräfte befindet, über dessen Dauer Herder sich aber nicht äußert und der folglich, analog zu den früheren Epochen der Geschichte, vermutlich als zeitlich begrenzt gedacht werden muss;

⁴⁹⁴ vom Hofe 1987: „*Weitstrahlsinnige*“ *Ur-Kunde*, 372.

⁴⁹⁵ Vgl. Irmischer 1993: *Gegenwartskritik und Zukunftsbild*; sowie allgemeiner Hölscher 1999: *Die Entdeckung der Zukunft*, zu Herder ebd. 44ff. Vgl. auch Schneider 2002: *Herders Vorstellung von der Zukunft*, wobei Schneiders zurückhaltende Einschätzung der Beschleunigungserfahrung bei Herder zu widersprechen ist, vgl. die Gegenposition in Johannsen 1998: *Vom Zeitigen in der Geschichte* (Die beiden letztgenannten Aufsätze sind aus Beiträgen zur Konferenz der *International Herder Society* hervorgegangen, die im September 1996 in Monterey, Kalifornien, stattfand).

⁴⁹⁶ FA 4, 847 (*Rezension von Schlözers Universalhistorie*, 1772); vgl. oben das Zitat und die Ausführungen zu Anm. 410.

⁴⁹⁷ vom Hofe 1987: „*Weitstrahlsinnige*“ *Ur-Kunde*, 370.

⁴⁹⁸ Vgl. auch Modigliani 1996: *Herders Blick auf die Moderne*, 269.

⁴⁹⁹ Zu Herder als Denker der Balance vgl. (mit Schwerpunkt auf Herders *Ideen*) Wisbert 2001: *Balance von Aufklärung und Bildung*, 63ff.

2. als Naherwartung jedoch eine zunächst katastrophisch verlaufende Epochenzäsur, die längerfristig jedoch zu einer Palingenesie und zu einem „neue[n] Frühlinge“ (97) überleitet: eben zu dem unter 1. beschriebenen Zustand.

Diese Zukunftsskizzen stellen gewissermaßen die beiden verschiedenen Seiten derselben Medaille dar: Degenerative und progressive Züge der modernen Entwicklung werden hier von Herder in eine zeitliche Verlaufsvorstellung gebracht.

ad 1: Zunächst soll die optimistischere, langfristige Perspektive erläutert werden. Der Niedergang erscheint als eine Bereinigungskrise, in der sich die zukunftssträchtigen Züge der Gegenwart auf Dauer durchsetzen. Am Horizont erscheint dann „das *höhere Zeitalter, was vorwinkt*“ (96), in dem „eine *unsinnlichere, sich gleichere Menschheit! nun völlig Welt um sich, Lebenskraft und Principium, nach dem wir nur mühsam streben, in sich*“ hat (97). Damit wird sowohl die entsinnlichende als auch die globalisierende und gleichmachende Grundtendenz der Moderne als fortdauernd und nicht mehr reversibel gekennzeichnet. Ein Rücksturz in eine sinnlichere, isoliertere Lebens- und Gesellschaftsform ist in dieser Sichtweise also nicht vorgesehen. Der „Fortgang ins Weite“, von dem Herder an gleicher Stelle spricht, steht nicht zur Disposition. Statt dessen verlängert Herder die von ihm historisch erkannten Entwicklungsrichtungen auf der Grundlage seiner religiösen Überzeugung von der höheren Sinnhaftigkeit des Gesamtprozesses in die Zukunft. Der Entwicklungsgang des historischen Wandels selbst wird dabei nicht harmonisiert: dieser bleibt in seiner ambivalenten Struktur höchst beunruhigend, trotz der in die Geschichte eingetragenen Sinnvermutung:

„[...] wer, der die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit davon zu leugnen hätte? *Verfeinerung und läuternder Fortgang der Tugendbegriffe aus den sinnlichsten Kindeszeiten hinauf durch alle Geschichte ist offenbar: Umherbreitung und Fortgang ins Weite offenbar: und das alles ohne Zweck? ohne Absicht?*

Daß sich die *Begriffe von menschlicher Freiheit, Geselligkeit, Gleichheit und Allglückseligkeit aufklären und verbreiten*, ist bekannt. Für uns nicht sogleich von den besten Folgen, oft dem ersten Anscheine nach, das Böse anfangs das Gute überwiegend: Aber! – “ (97)

Dass Herder hier mit einem trotzigem „Aber!“ abbricht, ist bezeichnend für seine Scheu gegenüber der konkreten Benennung des Sinnes der Geschichte. Die Zukunft wird von ihm als Ergebnis eines geschichtsimmanenten Prozesses gekennzeichnet, das aus der Gegenwart höchstens asymptotisch als ‚wahrscheinlich‘ oder gar nur ‚möglich‘ induziert werden kann, während für den Prozess selbst grundsätzlich ein heilsgeschichtlicher Sinn reklamiert wird, der, nach Herder, auf Grund des bisherigen Geschichtsverlaufs angenommen werden kann, ohne dabei erwiesen werden zu können.

ad 2: Kurz- oder mittelfristig jedoch sieht Herder die moderne Kultur in eine große, selbstbereitete Verfallskrise geraten, denn: „an den feineren Banden unsrer Zeit *nagt alles*“ (101). Wieder exemplifiziert Herder seine Kritik an Friedrich II.: dieser stellt im Negativen das „zeitgeschichtliche Paradigma“⁵⁰⁰ dar. Die Kombination von aufgeklärter Philosophie, humanistischer Rhetorik und absolutistisch-machiavellistischer Machtpolitik in Preußen manifestiert für Herder die Widersprüche des Aufklärungszeitalters, durch die „Verfall und Elend sich habe verbreiten müssen“ (104):

„Das allgemeine Kleid, von *Philosophie* und *Menschenliebe* kann *Unterdrückungen* verbergen, *Eingriffe* in die wahre, persönliche *Menschen- und Landes- Bürger- und Völkerfreiheit* [...] – Lobredner dieser *Hüllen* sein, als ob sie *Taten* wären, mag ich nicht“ (99).

Gerade die weltweite Verbreitung dieser Kultur durch die europäische Expansion trägt dabei aber zur Instabilität des durch die einseitige Ausbildung seiner Kräfte ohnehin geschwächten Systems bei und befördert dessen „völligen Hinwurf“ (101):

„Auch der *große Umfang* und die *Allgemeinheit*, in der das alles läuft [...] kann dazu offenbar ein *unbekanntes Gerüste* werden. Je mehr wir Europäer *Mittel und Werkzeuge* erfinden, euch andern Weltteile zu unterjochen, zu betrügen und zu plündern – vielleicht ist’s einst eben an euch zu *triumphieren*! Wir schlagen Ketten an, womit *ihr uns* ziehen werdet: die *umgekehrte Pyramiden* unsrer Verfassungen, werden auf eurem Boden *aufrecht* kommen, *ihr mit uns* – Gnug, sichtbarlich geht alles *ins Große*! Wir umfassen, womit es sei, den Kreis der Erde, und was darauf folgt, kann

⁵⁰⁰ Rieck 1994: *Friedrich II. im Urteil Herders*, 291. Laut Rieck lassen sich erst nach Tod des Königs „Tendenzen einer Wandlung im Friedrich-Bild Herders registrieren“ (ebd., 293). Zu Herders Ablehnung Friedrichs zu dessen Lebzeit vgl. auch Arnold 1990: *Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann*, 196ff.

wahrscheinlich nie mehr seine *Grundlage schmälern!* wir nahen uns einem neuen Auftritte, wenn auch freilich bloß durch *Verwesung!*“ (100f)

Herder sieht also in seiner Epoche eine Übergangszeit, die sich bereits in einer Verfallsentwicklung befindet, deren Hauptmerkmal, die ‚Umfassung des Erdkreises‘, d.h. die Tendenz der Ausweitung, aber unhintergebar und irreversibel ist. Diese Verfallstendenz des Zeitalters trägt durch das zeitweise ‚Überwiegen des Bösen‘ (97) für Herder zwar aus einer individuellen Perspektive Züge einer Tragödie⁵⁰¹, ohne dass jedoch deshalb insgesamt der zielgerichtete Gang der Geschichte in Frage gestellt würde: „der Gang der Vorsehung geht auch über Millionen Leichname zum Ziel!“, so lautet ein in diesem Zusammenhang häufig zitierter provokanter Satz Herders (98). Der sich anschließende Hinweis auf die „*Wiedertäufer und Schwärmer*“ als Zeitgenossen Luthers (98) weist zurück auf den zweiten Abschnitt und die dort formulierte Erkenntnis, dass bedeutender historischer Wandel nicht „ohne *Revolution*“ und nicht „ohne *Leidenschaft und Bewegung*“ (59), also auch nicht ohne Übertreibungen, Fanatismus und ‚Verwüstung‘ (98) möglich ist. Der durch „*außerordentliche Menschen*“ (105) wie Luther vorangetriebene nicht-lineare Fortgang – „Die graden Linien gehen nur immer gerade fort, würden alles auf der Stelle lassen!“ (105) – treibt Kontingenz hervor und zwar in der Neuzeit „sichtlicher und doppelt“:

„Man weiß, was man allen *Reformatoren* aller Zeiten vorgeworfen, daß, wenn sie einen *neuen Schritt* taten, sie auch immer hinter sich Lücken ließen, *vor sich* Staub und Erschütterung machten, und *unter* sich Unschuldiges zertraten. Die Reformatoren der letzten Jahrhunderte trifft das sichtlicher und doppelt. *Luther! Gustav Adolf! Peter der Große!* Welche *drei* haben in den neuern Zeiten *mehr* verändert? *edleren Sinnes* geändert? – und sind ihre, zumal *unvorhergesehne* Folgen, allemal zugleich unwidersprüchliche *Zunahmen* des Glücks ihrer Nachkommen gewesen? Wer die *spätere* Geschichte kennt, wird er nicht manchmal sehr zweifeln?“ (103)

Diese Zweifel begleiten Herders Geschichtsphilosophie (bis in die späteren *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*⁵⁰²), erlangen jedoch auf Grund der Konzipierung der Geschichte als ‚Gang Gottes‘ nie den Status eines

⁵⁰¹ Vgl. Gleissner 1988: *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee*, 156. Den Aspekt des Tragischen im Bückeburger Essay betont Düsing 1984: *Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit*.

letztgültigen Einwandes. Ein Beispiel hierfür ist Herders Bewertung der sozial, politisch und kulturell in Bewegung geratenen Gegenwart, die er durch das „Heraufdringen der Niedern an die Stelle *welcher, stolzer und unbrauchbarer* Hohen, um in kurzem noch *ärger* als sie zu werden“ (98), gekennzeichnet sieht. Entscheidend für den menscheitsgeschichtlichen Wandel ist dabei für ihn, trotz aller befürchteten Fehlentwicklungen der Moderne, dass mit der beginnenden Ablösung alter Autoritäten ein „Grund“ gelegt worden sei, der nicht mehr zu „*heben*“ ist (98), der sich also, mit Kant zu sprechen, nicht mehr vergisst⁵⁰³, wodurch – gleich einer List der Vorsehung – letztlich „*Religion, Vernunft und Tugend*“ gestärkt würden (100).

Herders Rede von der Zukunft in *Auch eine Philosophie* changiert also, wie gezeigt, zwischen transformatorischem Niedergangsszenario und dem Vertrauen auf die spätere Wiederherstellung eines ausgeglicheneren Zustandes in der Geschichte. Ein Endzustand der Geschichte wird jedoch nicht benannt. Dennoch scheinen Elemente eines apokalyptischen Zeitsinns⁵⁰⁴ unverkennbar zu sein, wenn Herder von „Verwesung“, „völligem Hinwurf“ oder „Millionen Leichname[n]“ spricht. Seine Degenerationsrhetorik ist aber m.E. nicht so zu verstehen, als sähe er, wie Hans Dietrich Irmscher meint, „in seinem Jahrhundert die Geschichte an ihr Ende gekommen“⁵⁰⁵. Schon Irmschers eigener Hinweis, dass sich im „Ende der Geschichte“ für Herder bereits „ein neuer Anfang ankündigt“⁵⁰⁶, weist in eine andere Richtung als die Vermutung, die Bückeburger Geschichtsphilosophie laufe auf eine Figur des „Posthistoire“ oder auf eine apokalyptische „Endefigur“⁵⁰⁷ hinaus, wie Ralf Simon meint. Ein Anfang ist als Teil eines Verlaufes und damit als Teil einer Geschichte per se historisch, so wie ein „neue[r] Auftritt[...]" (101) das Drama nicht beschließt, sondern die in ihm erzählte Geschichte weiter erzählt. Die Vorstellung einer

⁵⁰² Vgl. die in fiktive Zitate gekleideten Einwände des historischen Pyrrhonismus zu Beginn des 15. Buches in *Ideen* III, 1787 (FA 6, 627ff).

⁵⁰³ Vgl. Kant 1968: *Werke* Bd. 9: *Der Streit der Fakultäten* (1798), A 149.

⁵⁰⁴ Vgl. zu den verschiedenen Typen von Zeitsinn Rüsen 2003: *Die Kultur der Zeit*, 32ff, zum eschatologischen und zum apokalyptischen Zeitsinn ebd., 37f.

⁵⁰⁵ Irmscher 1990: *Nachwort*, 153.

⁵⁰⁶ Irmscher 1990: *Nachwort*, 154.

⁵⁰⁷ So interpretiert Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 124f, bzw. ders. 1998: *Apokalyptische Hermeneutik*, 37 u. 40, bzw. ders. 1996: *Historismus und Metaerzählung*, 84, die Bückeburger Schrift unter Verwendung von Peter Pfaffs These, dem Essay läge die

zweiten, sozusagen ‚nachhistorischen‘ Menschheitsgeschichte *nach* einer ersten widerspräche Herders Denken der Geschichte als „Kette“ (vgl. 78, 82, 107), und setzte gerade das voraus, was in der ‚erdumfassenden‘ Moderne gänzlich unmöglich geworden ist, nämlich eine totale Isolation dieser Geschichten. Zweifellos aber geht Herder, der freilich keinerlei konkrete Zeitprognosen gibt, von einer mehr oder weniger nahen, innerweltlichen und geschichtsimmanenten Epochenzäsur aus, so dass man – nach der von Jörn Rüsen vorgeschlagenen Typologie temporaler Sinnbildungen – in Bezug auf Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie zwar von einem „rekursiven eschatologischen Zeitsinn“ sprechen kann, der einen neuen Anfang der Zeit setzt, aber wohl nicht von einer apokalyptischen Zeitsinn, durch den „die reale innerweltliche Geschehniszeit der Geschichte gegenüber dem erwarteten Ende bedeutungslos wird“⁵⁰⁸. Die Gestalt des aus der Zäsur entstehenden Neuen bleibt jedoch weitgehend hinter einem verzerrenden „*Irr-* und *Nebellichte*, das vielleicht ärger ist, als *völlige Nacht*“ (105), verborgen⁵⁰⁹. Herder fehlt es, wie Hans Adler betont hat, an „eschatologische[r] Eindeutigkeit“, ohne dass deshalb „Geschichte für ihn ein ungerichteter Prozeß“ wird⁵¹⁰. Das Wenige, das Herder über die „Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit“ (97) der neuen Epoche andeutet, erweist sie als einen Umbruch, der in seiner Bedeutung wohl der Zäsur zwischen „alter“ und „neuer Welt“ gleichkommt⁵¹¹. Diese Zäsur hatte Herder, wie oben gezeigt, als einen „Riß im Faden der Weltbegebenheiten“ (42) qualifiziert, der jedoch durch die „neue Welt“ und ihre historischen Kräfte – europäischer „Norden“ und Christentum – ‚geheilt‘ werden konnte (32, 42). Ein vollständiges Abbrechen der Überlieferungstradition und des historischen Entwicklungsganges war damit aber gerade nicht

siebenstufige Schöpfungshieroglyphe als Meistererzählung zugrunde (Pfaff 1983: *Hieroglyphische Historie*).

⁵⁰⁸ Rüsen 2003: *Die Kultur der Zeit*, 37.

⁵⁰⁹ Es ist auffällig, dass Herder am Ende der Bückeburger Schrift verstärkt zu Bildern des Nebels und des Lichtes greift, vgl. auch seine Erwähnung von „*Irrlicht* und *Dämmerung* und *Nebel*“ (101) und von „zweifelhafte[m] Licht“ bzw. „*Nebel* und *Doppellicht*“ (102). Zum einen signalisieren diese Bilder die Problematik jeder Zukunftsprognostik, zum anderen spielen sie mit der aufgeklärten Lichtmetaphorik und weisen damit auf ein Motiv vom Anfang zurück, nämlich auf „das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts“ (12), das nur hell und dunkel unterscheiden, aber nicht klar sehen kann; vgl. dazu auch Bollacher 1995: *Maulwurfsauge*, 61ff.

⁵¹⁰ Adler 2002: *Grenzen des historischen Denkens*, 39.

⁵¹¹ Dies wird auch durch die triadische Struktur des Essays nahe gelegt, worauf in der Literatur verschiedentlich hingewiesen worden, u. a. von Behler 1994: *Historismus und Modernitätsbewusstsein*, 277f.

impliziert, sondern das Anheben eines neuen ‚Zirkels‘⁵¹² der Entwicklung, oder auch ein Gestaltwandel der Geschichte, den Herders Darstellung durch den Wechsel von der Lebensalteranalogie zur Baum-Metapher repräsentiert. Das Ungewisse der Zukunft verbot es ihm nun, für diesen künftigen Geschichtsabschnitt bereits eine neue Metapher einzuführen, da die Baum-Metapher in den „höchsten Zweigen“ (95) des Baumes ihr Ende gefunden hatte. Wenn er aber in dem Schlussabschnitt des Textes (107) zwei bereits zuvor verwendete Bilder wieder aufgreift, nämlich das der verbindenden *Kette*⁵¹³ und das des Neues generierenden *Aussäens* bzw. des *Samens*⁵¹⁴, so wird deutlich, dass auch die bevorstehende Epoche in den Wirkungszusammenhang der einen Menschheitsgeschichte eingebunden bleibt, der sich als „Einheit von Kontinuität und Diskontinuität“⁵¹⁵, also von Tradition und Neuem darstellt. Ein Gerinnen der Geschichte zu einem nachhistorischen Zustand, in dem nichts grundlegend Neues mehr geschieht, ist – wie ich meine – in Herders Darstellung nicht angelegt, wie auch die bereits zitierte Stelle ausweist, nach der es „vielleicht“ an den jetzt noch von den Europäern ‚unterjochten, betrogenen und ausgeplünderten‘ Völkern der „andern Weltteile“ sei, „einst [...] zu triumphieren“, die Europäer an den von ihnen selbst ‚eingeschlagenen‘ „Ketten“ zu „ziehen“ (100) und damit eine menschheitsgeschichtliche Führungsrolle zu übernehmen. Ein historischer Paradigmenwechsel wäre dies wohl, aber kein Zustand des „Posthistoire“ (Ralf Simon), in dem nichts Neues unter der Sonne mehr geschieht und in dem es keine „Abfolge von Sieger- und Verliererstrukturen“ mehr gibt⁵¹⁶. Insofern relativiert sich auch Herders apokalyptische Rhetorik, wenn er dem Philosophen des 18. Jahrhunderts zuruft: „das *Buch der Vorgeschichte* liegt vor dir! mit sieben Siegeln *verschlossen*; ein *Wunderbuch voll Weissagung*: auf dich ist das *Ende der Tage*

⁵¹² Vgl. oben Anm. 457.

⁵¹³ Vgl. FA 4, 78, 82, 107, sowie oben Anm. 485.

⁵¹⁴ Vgl. FA 4, 95, 96, 102 (säen) bzw. 18, 29, 57, 59, 78, 87, 95, 102, 106, 107 (Samen). – Wie Meyer 1981: *Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte*, 102, sehe ich in *Kette* und *Samen* zwei paradigmatische Metaphern Herders für den Zusammenhang von Entwicklung und Kontingenz bzw. Kontinuität und Diskontinuität. Zu der exakt in der gleichen Weise wie in *Auch eine Philosophie* verwendeten Metaphorik des Säens in *Vom Erkennen und Empfinden* s.o. Anm. 299ff. Die Metaphorik dieses gesamten Wortfelds ist im Zusammenhang mit Herders Konzept der gnoseologischen und historischen Prägnanz zu sehen, wie Hans Adler betont hat: Adler 1990: *Die Prägnanz des Dunklen*, 92.

⁵¹⁵ Irmscher 1990: *Nachwort*, 149f.

⁵¹⁶ Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 124.

kommen! lies!“ (85)⁵¹⁷. Das „*Ende der Tage*“ signalisiert in diesem Kontext eben nicht das Ende *aller* Geschichte, sondern das Ende einer prägnanten, für die historische Rückschau des ‚rückwärts gekehrten Propheten‘ privilegierten Großepoche, so wie das besagte Buch auch nicht das einer als abgeschlossen gedachten *Geschichte schlechthin*, sondern das der *Vorgeschichte* des noch und weiterhin Geschehenden ist. Mag auch der Verweis auf die „sieben Siegel“ als Anspielung auf die von Herder seit 1770 in seinen Fragmenten zu einer *Archäologie des Morgenlandes* bzw. in der *Ältesten Urkunde* entwickelte siebenstufige Schöpfungshieroglyphe gelesen werden können, so lässt sich daraus für die Bückeburger Geschichtsschrift doch schwerlich auf die Vorstellung einer abgeschlossenen Geschichte schließen, die sich für Ralf Simon aus einer solchen Identifikation zwangsläufig ergibt⁵¹⁸. Eine solche Vorstellung findet in Herders *Beytrag* jedenfalls kaum ein Korrelat: sein Paradigma ist das der aus Menschensicht noch unabgeschlossenen, unabsehbar offenen Geschichte. Innerhalb dieser Geschichte, so macht Herder in der dem eben Zitierten unmittelbar vorhergehenden Stelle klar, nimmt „unser Zeitalter“ (84) zwar eine prägnante Stellung ein, doch führen nicht nur „Schritte“ zu ihm hin, sondern auch wieder „von ihm“ fort, „wodurch es wieder in so höherm Sinn auf ein anderes *zubereite!*“ (85). Die korrespondierende Stelle in Herders 1772er Entwurf benennt deshalb die Gegenwart als das „Merkwürdige[...] Zeitalter“: „wie zubereitet etc. das Ende der Welt deßwegen [?] wie *zubereitend* auf die ganze Erde etc.“⁵¹⁹. Noch einmal sei zum Verständnis dieser – offensichtlich unklaren – Entwurfsnotiz auf Herders Qualifizierung der

⁵¹⁷ Simon 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 125, bzw. ders. 1996: *Historismus und Metaerzählung*, 85, stützt seine Posthistoire-These u.a. auf dieses Zitat. Zu ‚apokalyptischen‘ Elementen bei Herder, etwa in seiner Auseinandersetzung mit der Apokalypse des Johannes in *Maran Atha* vgl. auch ders. 1998: *Apokalyptische Hermeneutik*.

⁵¹⁸ Simon 1998: *Apokalyptische Hermeneutik*, 38. Simon bezieht sich zwar auf den Aufsatz von Peter Pfaff, bestimmt aber nicht wie dieser ein noch ausstehendes „letzte[s] Reich als den Sabbat der Geschichte“ (Pfaff 1983: *Hieroglyphische Historie*, 416), sondern das 18. Jahrhundert (Simon 1998: *Apokalyptische Hermeneutik*, 38 bzw. ders. 1998: *Das Gedächtnis der Interpretation*, 124). Pfaffs richtige Erkenntnis, dass Herder sich „jeder Prophetie der Vollendung“ enthält (Pfaff 1983: *Hieroglyphische Historie*, 416) wird meines Erachtens weder von ihm selbst, noch von Simon ausreichend berücksichtigt. Ebenfalls unbeachtet bleibt, so weit ich sehe, bei beiden die in starker Nähe zur Bückeburger Schrift angesiedelte *Skizze* Herders *zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau* (1772), in der sich folgende, zumindest mit Pfaffs Lesart nicht kompatible Siebenzahl findet: 1. Orient, 2. Ägypten, 3. Phönicien, 4. Griechenland, 5. Rom, 6. „Zustand der Nordischen Völkerschaften: vor der Gemeinschaft mit den Römern“, 7. „Neuer Zustand Europas“ (FA 9/2, 244ff).

⁵¹⁹ Cf. die von Hans Dietrich Irmscher edierten *Skizze* Herder 1987: „Entwurf zur Philosophie der Geschichte“, 340; vgl. seinen Kommentar ebd., 345ff.

nachantiken Geschichte als einer „[v]öllig neue[n] Welt“ (32) hingewiesen. Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, Herders Rede vom „Ende der Welt“ als einen sich apokalyptischer Topoi bedienenden Verweis auf einen bevorstehenden historischen Epochenwandel zu lesen, der dann in einer erneuten Erweiterung der menschheitlichen Sphäre den Übergang von der Geschichte der ‚neuen Welt‘ zu einer die ganze „Erde“ umfassende Globalgeschichte bedeuten würde. Für eine solche Sichtweise spricht, auch wenn der *Beytrag* nicht durchgängig zwischen ‚Welt‘ und ‚Erde‘ unterscheidet, Herders Hinweis, dass bisher die „sogenannte *Aufklärung* und *Bildung der Welt* [...] nur einen *schmalen Streif* des *Erdballs berührt* und *gehalten*“ habe (87).

Eine Erfassung der Zukunft erfolgt im Rahmen der in *Auch eine Philosophie* entwickelten Geschichtssicht Herders also nur insoweit, als die degenerative „*Schwäche*“ der Gegenwart auf einen Epochenwandel vorweist. Die Frage, „was allein *Ersatz* und *Quelle neuer Lebenskräfte* auf einem so *erweiterten Schauplatze* sein *könne*, *werde* und fast sein *müsse*?“ (101) ist jedoch in der Gegenwart nicht zu beantworten. Dass es aber einen solchen „*Ersatz*“ geben werde, steht für Herder jedoch nicht in Frage, bestand die Orientierungsleistung einer als Gewinn- und Verlustprozess konzipierten Geschichte doch für ihn nicht zuletzt darin, historischen Wandel als einen Vorgang des Ersetzens zu kennzeichnen (vgl. 43, 45f, 54, 90) und folglich auch darin, in einer Situation des Wandels Ersatz erwartbar zu machen. Eine solche Geschichtssicht ist Herder jedoch nur möglich auf der Basis eines handlungsermöglichenden Gottvertrauens, so dass es kaum verwundert, dass Herders Essay immer wieder zur Sprache der Predigt und zu biblischen Bildern greift: „Lasset uns, meine Brüder, mit mutigem, fröhlichem Herzen auch *mitten unter der Wolke* arbeiten: denn wir arbeiten zu *einer großen Zukunft*“ (101)⁵²⁰. Entscheidend ist hierbei die Verknüpfung der Hoffnung mit der Arbeit in die ‚umwölkte‘ Zukunft hinein, wie sie sich noch zwei Jahrzehnte später auch in Herders „Credo“ am Ende des 25. Humanitätsbriefes (1793) in der Devise

⁵²⁰ Zum Nachweis der mit dem Zitat korrespondierenden Bibelstellen vgl. FA 4, 895; zum Predigtcharakter des Bückeburger Essays vgl. auch Irmischer 1990: *Nachwort*, 142. Auch Zaremba 2002: *Johann Gottfried Herder*, 134, sieht in *Auch eine Philosophie* eine ‚historische Predigt‘.

„Speremus atque agamus“⁵²¹ findet, dort übrigens in für Herder typischer Weise an die Metaphorik des Aussäens gebunden. Dass diese Maxime des Hoffens und Handelns ‚unter der Wolke‘ für Herder persönlich mehr war als Floskel, sondern tatsächlich orientierende Funktion besaß, erhellt aus einem Brief vom März 1793 an seinen Göttinger Freund Christian Gottlob Heyne, den er in der unruhigen politischen Situation nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. fragte: „was wird werden? Speremus atque agamus! Ob es gleich trüb ist von allen Seiten, hinter diesen Wolken und Bergen ist heiterer Himmel; das will ich glauben“⁵²². Dieser Wille zum Glauben ist Herders Geschichtsphilosophie als einer „Theodizee a posteriori“⁵²³ bzw. einer „an Empirie und an Darstellung gebundene Theodizee“⁵²⁴ eingeschrieben, auch und gerade dem Bückeburger Essay, wie bereits dessen früher Entwurf zum Ausdruck bringt: „Glaube an Geschichte – durch Geschichte an Gott“⁵²⁵. Geschichtsgläubigkeit und Gottesglauben sind in Herders Vorstellung der Geschichte als Offenbarung des ‚Gangs Gottes‘ auf das Engste miteinander verbunden. Die religiös informierte historische Erkenntnis ermöglicht zwar kein vollständiges Erkennen dieser Offenbarung Gottes in der Geschichte, bietet aber dennoch Anhaltspunkte der Orientierung und des Handelns und wirkt so auf den Prozess der Geschichte selbst zurück. In der oben (am Ende von Kap. 4.3.5) bereits zitierten Schlusspassage des ersten Abschnitts hatte Herder diesen ‚aufmunternden‘ Aspekt der Geschichtsschreibung betont und von der „*Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben*, selbst wo man *nichts*, oder *nicht alles* sieht“ gesprochen (42). Der auf Handlungsbefähigung abzielende protreptische Charakter von Herders Geschichtsphilosophie, auf den Roman Gleissner im Zusammenhang mit den *Ideen* hingewiesen hat⁵²⁶, tritt auch in diesem Zitat aus der Bückeburger Schrift deutlich zutage. „*Aufmunterung und Stärke*“ (90) sind

⁵²¹ FA 7, 131. Auch am Schluss der 1792er Entwürfen zu den Humanitätsbriefen findet sich in ähnlichem Kontext wieder die Wendung „Agamus atque speremus“, ebenfalls in Zusammenhang mit Metaphern des Säens (FA 7, 806). Zu dieser Devise siehe auch Maurer 1990: *Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte?*, 55f.

⁵²² Br 7, 30 (an Christian Gottlob Heyne, März 1793). Zum Verhältnis von Herder und Heyne vgl. Polke 1999: *Selbstreflexion im Spiegel des Anderen*.

⁵²³ Irmischer 1990: *Nachwort*, 156.

⁵²⁴ FA 4, 829 (Kommentar Brummack).

⁵²⁵ Herder 1987: *Entwurf zur Philosophie der Geschichte*, 340.

⁵²⁶ Vgl. Gleissner 1988: *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee*, 149 u. 153. Dreitzel 1987: *Herder politische Konzepte*, 285, ordnet gar – m. E. überpointiert – „die Mehrheit seiner Schriften“ als „eine Art Erbauungs-, Erweckungs- und Ermahnungsliteratur“ letztlich dem Bereich der Protreptik zu.

entscheidende Elemente in der von Herder angestrebten Art der auf Handlungsbefähigung ausgerichteten historischen Sinnbildung.

Herders Koppelung von Glaube und Geschichte in *Auch eine Philosophie* ist jedoch noch in einer anderen Hinsicht bedeutsam, nämlich im Hinblick auf seine frühen ästhetischen und anthropologischen Überlegungen sowie im Hinblick auf seine autobiografischen Reflexionen der Reisezeit. Hans Dietrich Irmscher hat in seinem Kommentar zu Herders frühem Entwurf zur Philosophie der Geschichte darauf hingewiesen, dass Herder in den 1770er Jahren der Glaube „geradezu als die Existenzweise der sinnlichen Natur des Menschen“ erschien⁵²⁷. Insofern signalisiert diese Geschichtsgläubigkeit ein Korrektiv zum Logozentrismus der Aufklärung und einen „Ersatz“ oder ein Äquivalent für die sinnliche Erfassung der Welt, die Herder in der Neuzeit immer mehr durch sekundäre, also nicht mehr unmittelbar gemachte Erfahrungen ersetzt sah. Was angesichts der ausgeweiteten Sphäre der Menschheit und ihrer Geschichte kaum noch gedacht und nicht mehr gesehen werden konnte, das sollte statt dessen der Glaube leisten, nämlich Geschichte als Ganzheit und als gerichteten Prozess des Wandels erfahrbar bzw. fühlbar zu machen. Die Zukunft als ausstehender Teil dieses Prozesses kann nach Herder zwar nicht klar vorausgesehen, aber doch in einer gewissen Weise sinnlich antizipiert und erahnt werden, und zwar im *Schau(d)er* bzw. dem *Erschauern*, das sich angesichts der Ekstasen der Zeit einstellt.

So ergreife denjenigen, proklamiert Herder in *Auch eine Philosophie*, „ein Schauer *besserer Zukunft*“ (102), der in der Gegenwart „schweigende Merkmale von Taten ahnde[t]“⁵²⁸, die über den Zeitgeist („für die Hülle seiner

⁵²⁷ Herder 1987: *Entwurf zur Philosophie der Geschichte*, 351 (Kommentar Irmscher).

⁵²⁸ Herder verwendet hier (FA 4, 102) das Verb *ahnden* in der Bedeutung von „dunkel voraussehen“ (FA 4, 1091: *Erkennen und Empfinden* [1774]). Diese Bedeutung auch noch bei Adelung 1793-1801: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Bd. 1 (1793), 185f. Damit bedient sich Herder eines Wortgebrauchs, den er später selbst kritisiert hat, nämlich die Kontaminierung von „*Ahnen* (die Zukunft dunkel vorausempfinden) und *Ahnden* (rächend strafen)“: FA 8, 287 (*Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft*, 1797), vgl. auch ebd., 480f (*Metakritik*, 1799). Vgl. auch die Begriffsdifferenzierungen in der Abhandlung *Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben* von 1797 (FA 8, 297ff). Dass Herder in der Weimarer Zeit großen Wert auf diese Unterscheidung gelegt hat, ist der gesteigerten Bedeutung des *Adrastea*- bzw. *Nemesis*-Gedankens in seiner Philosophie zuzuschreiben, also dem strafenden bzw. rächenden Prinzip der ausgleichenden Wiedervergeltung in historischen Entwicklungen. Das Begriffsfeld *ahnen / ahnden* blieb allerdings noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einiger geschichtstheoretischer Bedeutung (etwa bei Wilhelm von Humboldt) und markierte dabei eine Schnittstelle zwischen historischem und religiösem Sinn; vgl. dazu die

Zeit zu groß“) hinaus in die Zukunft weisen und – „fürs Ganze der Menschheit“ – „Anlagen“ legen „zur edelsten Pflanze der Menschheit, Bildung, Erziehung, Stärkung der Natur in ihren bedürftigsten Nerven, Menschenliebe, Sympathie und Brüderglückseligkeit“ (102). Die heftige Gemütsbewegung des dunkel ahnenden „Schauers“ begegnet auch zu Anfang der Schrift, nämlich bei der Schilderung des orientalischen Patriarchen-Zeitalters: „mit frohem Schauer stehe ich dort vor der heiligen Zeder eines Stammvaters der Welt!“ (13). Die beiden zitierten Stellen signalisieren eine Affizierung des historischen Betrachters durch die schiere Geschichtlichkeit des betrachteten Gegenstandes sowie durch seine Bedeutung innerhalb des diskontinuierlichen Kontinuums des welthistorischen Wandels. Dieser Zustand ist gekennzeichnet durch Innigkeit und Ausweitung zugleich: das Schaudern trägt Züge des „Zurücktritts“ auf sich selbst angesichts des Fremden und Erhabenen⁵²⁹, während das Ahnen den eigenen Horizont transzendiert. Dieser Zusammenhang soll im Folgenden kurz expliziert werden.

Mit dem *Schauer* oder *Schauder*⁵³⁰ greift Herder ein zutiefst persönliches Motiv auf, das er in seinem privaten *Journal meiner Reise im Jahr 1769* sowie in Gedichten⁵³¹ aus dieser Reisezeit erstmals thematisiert hatte. Er selbst sah in der Neigung zum Erschauern eine Grunddisposition seiner eigenen Persönlichkeit und seiner „Innigkeit“. Angesichts des Neuen, Unbekannten, oder Erhabenen gehen seine Empfindungen und Gedanken „in dies Gothische Große“, das er auch als „Gefühl für Erhabenheit“ bezeichnet und das ihm als „unglückliche verzogene Natur“, die das ruhige und gelassene Wahrnehmen, das Genießen und die „Wohllust“ erschwert, immer wieder problematisch wird⁵³². Zugleich aber betont Herder auch die „erkenntniseröffnende

Hinweise und Bemerkungen bei Jordan 1999: *Geschichtstheorie*, 143ff, Rüsen 2002: *Geschichte im Kulturprozeß*, 35f, sowie Hölscher 1999: *Die Entdeckung der Zukunft*, 45 und 70.

⁵²⁹ Vgl. die Druckfassung von *Vom Erkennen und Empfinden*: FA 4, 346 [1778].

⁵³⁰ Herder verwendet in seinen Texten beide Begriffe synonym, wobei *Schauder* laut Adelung (der im übrigen einen Beleg aus Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (FA 1, 707) bringt) die intensivere Bedeutung hat: vgl. Adelung 1793-1801: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Bd. 3 (1798), 1380.

⁵³¹ Vgl. z.B. *Der Genius der Zukunft* (FA 3, 793ff), *Mein Schicksal* (ebd., 795ff) oder auch *Die Menschenseele* (ebd., 799ff).

⁵³² Alle Zitate FA 9/2, 104 (*Reisejournal*); vgl. außerdem ebd., 14, 99, 103ff. Rainer Wisbert (ebd., 866) gibt eine kurze Zusammenfassung dessen, was Herder unter „Schauder“ versteht: „eine Grundbefindlichkeit seiner Seele, in der ein Gefühl für Erhabenheit, für Gothisch-Großes

Dimension des Schauders“⁵³³: In seinem *Reisejournal* hat er diese intensiv und unwillkürlich sich aufdrängende Wahrnehmungsweise auch als einen Sinn für „Entfernung“ bezeichnet, der eben auch ein Sinn für das zeitlich Abständige der Vergangenheit und der Zukunft ist:

„Daher eben auch mein Geschmack für die Spekulation, und für das Sombre der Philosophie, der Poesie, der Erzählungen, der Gedanken! daher meine Neigung für den Schatten des Altertums und für die Entfernung in verfloßne Jahrhunderte! meine Neigung für Hebräer als Volk betrachtet, für Griechen, Ägypter, Celten, Schotten u.s.w. [...] meine Perspektive von Fragmenten von Wäldern, von Torsos, von Archiven des menschlichen Geschlechts – – alles!“⁵³⁴.

Im Schauer findet Herder aber nicht allein eine psychophysische Grundlage seines Interesses an der Geschichte. Er bietet darüber hinaus auf einer Ebene, die der zergliedernden, intellektuellen Erfassung eines entfernten Gegenstandes vorgelagert ist, einen intuitiven Zugang zu dessen Totalität, nicht etwa *clara et distincta*, aber „schnell, verworren, dunkel“ und auf „innigste und mächtigste“ Weise⁵³⁵. Den literarhistorischen Hintergrund solcher Überlegungen und von Herders Selbstthematisierung im Zeichen des *Schauders* stellt nicht zuletzt seine Auseinandersetzung mit Edmund Burkes *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) dar, einem Werk, das Herder faszinierte, weil er in Burkes Ästhetik des Schönen und des Erhabenen die Struktur der Ausbreitung und des Zurückziehens wiederfinden konnte, das er selbst als Hauptprinzip der Welterfassung ansah⁵³⁶. Bei der Lektüre von

und Dunkel-Ursprüngliches, mit Furcht, Schmerz, Schrecken, Grausen und Weinerlichkeit, aber auch mit Staunen, Ehrfurcht und Ergriffenheit sowie einem Gefühl des Feierlichseins unauflöslich vermischt ist“. Dazu auch Katharina Mommsens ausführliche Hinweise in ihrer Ausgabe des *Reisejournals* (Mommsen 1983: *Nachwort*, 244ff).

⁵³³ FA 9/2, 958 (Kommentar Ulrich Port).

⁵³⁴ FA 9/2, 104f (*Reisejournal*).

⁵³⁵ FA 2, 418 (*Viertes kritisches Wäldchen*, 1769). Vgl. die gesamte Stelle, die im Kontext von Burkes Ästhetik des Erhabenen steht: „Es gibt endlich auch ein drittes Gefühl von Größen, *Kraft, Wucht, Gewalt*: außerordentlich schnelle, oder stürmische Bewegungen, eine Macht, die das Gegengewicht, wie ein Donner zu Boden reißt u.s.w. erregen in uns ein Gefühl von Schwachheit, und Bewunderung, *Schauer*. Hier ist die Ausmessung schnell, verworren, dunkel: das Gefühl muß überraschen und uns in unser Nichts zurückstürzen: es ist aber auch das innigste und mächtigste“ (ebd.).

⁵³⁶ Vgl. FA 4, 346f: Burke habe „gut ausgeführt“, dass „jedes Gefühl des Erhabnen [...] mit einem *Zurücktritt* auf sich selbst, mit *Selbstgefühl*, und jede Empfindung des Schönen mit *Hinwallen* aus sich, mit *Mitgefühl* und *Mitteilung* verbunden sei“ (*Vom Erkennen und Empfinden*, 1778), sowie FA 8, 864: „Sein [Burkes] Erhabnes und Schönes setzt er in zwei Tendenzen der menschlichen Seele, fast ähnlich den beiden Grundkräften des Universum nach Newton, Anziehung und Zurückstoßung. Wie die *Liebe* aus sich geht und sich mitteilt, wie sie an sich zieht und sich vereinigt; so nach ihm das Schöne in seinen Wirkungen und Objekten. Ihm steht ein andres Gefühl entgegen, das uns in uns zurückzieht, uns auf unserm Mittelpunkt

Burke, so das vierte *Kritische Wäldchen* (1769), sind „Entdeckungen in einer [...] dunkeln Gegend, die sich gemeinen Augen von fern, wie eine mit Wolken bedeckte Zaubergegend zeigt“, möglich, „wo man bisweilen, wie durch einen innern Schauer, wie durch ein inniges Bewusstsein Wahrheit fühlt“⁵³⁷. Der *Schauer* bietet für Herder die Chance, durch oder hinter jene „Wolke“ (101) zwar nicht zu sehen, aber doch für einen Augenblick zu spüren, die, wie oben gezeigt, auch im Bückeburger Geschichtsessay als Metapher für die Verborgtheit der Zukunft und des Geschichtsganzen und damit auch als Sinnbild für die Ausgangslage des menschlichen Handelns diente⁵³⁸. Dieses ‚Fühlen von Wahrheit‘ lässt den Schauer als einen spezifischen Wirklichkeitssinn erscheinen, der dort weiterhilft, wo klare Erkenntnis nicht mehr (bzw. noch nicht) möglich ist, nämlich auf dem Gebiet der dunklen Erkenntnis der Empfindungen und der Sinnlichkeit, jenem Gebiet also, dessen Mediatisierung durch die Kultur der Moderne Herder in der Bückeburger Geschichtsphilosophie und in anderen Schriften der Zeit, wie den Essays über Ossian und Shakespeare in *Von deutscher Art und Kunst* (1773) aufgezeigt und kritisiert hat⁵³⁹. Damit wird für Herder eine Erfahrungsdimension aufgeschlossen, die in der vormodernen Geschichte lange Zeit dominierte und die Überbleibseln aus dieser Vergangenheit noch eingeschrieben ist. Was damit gemeint ist, lässt sich an einer Stelle von Herders Schrift *Plastik* zeigen, die 1778 erschien, an der er aber bereits während seines Aufenthalts in Paris 1769 begonnen hatte zu arbeiten. Herder beschreibt hier den „Eindruck, den Kinder und Unerfahrene von einer Statue haben“ als „*Ehrfurcht*, die beinahe *Schrecken* wird und *Schauer*, Gefühl, als ob sie *wandelten* und *lebten*“⁵⁴⁰. Ebenso seien, fährt er fort,

„die ersten Eindrücke der Kunst, zumal bei einem halbwilden, d. i. noch ganz lebendigen, nur Bewegung und Gefühl ahndenden Volke. Bei allen Wilden oder Halbwilden sind daher die Statuen *belebt*, *Dämonisch*, voll

festhält, stark macht Gefahren zu überwinden, mächtig zu entfernen, was zu uns nicht gehört. Es ist unser edles *Selbst* mit tausend Phänomenen erhabener Empfindungen und Taten. Vermöge dieser zwei Kräfte gravitiert und erhält sich das moralische Weltall, wie das physische durch jene zwei ähnliche Kräfte *Newtons*. Unser Herz ist der Brennpunkt beider“ (*Kalligone* III, 1800).

⁵³⁷ FA 2, 349 (*Viertes kritisches Wäldchen*, 1769). Zum Schauer in der Ästhetik des Erhabenen vgl. auch, mit veränderter Perspektive, Herders *Kalligone* von 1800 (FA 8, 897).

⁵³⁸ S.o. zu Anm. 520 und 522.

⁵³⁹ Dazu Johannsen 2003: *Der Erfahrungswandel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte*.

Gottheit und Geistes, zumal wenn sie in Stille, in heiliger Dämmerung angebetet werden, und man ihre Stimme und Antwort erwartet. Noch jetzt wandelt uns ein Gefühl der Art an in jedem stillen Museum oder Coliseum voll Götter und Helden; unvermerkt, wenn man unter ihnen allein ist und wie voll Andacht an sie gehet, beleben sie sich, und man ist auf ihrem Grunde in die Zeiten gerückt, da sie noch lebten und das Alles Wahrheit war, was jetzt als Mythologie und Statue dasteht. Der Gott Israels wußte sein sinnliches Volk vor Bildern und Statuen nicht genug zu bewahren: war das Bild da, so war auch seinen Sinnen der Dämon da, ders belebte, und die Abgötterei unvermeidlich. Wir Vernunftleute lesen jetzt die eifrigen und beweisenden Stellen der Propheten gegen die Abgötterei mit Verwunderung und fast mit Befremden; die Geschichte des Volks aber und aller Völker beweisets, wie nötig sie waren“⁵⁴¹.

Vom „*Schauer*“ als der unwillkürlichen Reaktivierung einer „noch ganz lebendigen“ sinnlichen Wahrnehmung eines unter ebensolchen Bedingungen entstanden historischen Kunstwerks gelangt Herder so zu einem nachvollziehenden und ‚lebendigen‘ Verständnis des hebräischen Bilderverbots. Dem Schauer eignet damit nach Herder eine bemerkenswerte heuristische Kraft, denn er ermöglicht auf der Basis anthropologisch universaler Empfindungsweisen eine Ahnung von Lebenswelten der Vergangenheit, ebenso wie er nach Herder – wie bereits gezeigt – die Grenzen der Gegenwart in Richtung der Zukunft transzendiert. Letzteren Aspekt, nach dem Schauer und Ahnung in einem engen Zusammenhang stehen und gemeinsam den dunklen „*Sinn für die Zukunft*“ konstituieren, hat Herder noch in seinen späteren Abhandlungen *Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft* bzw. *Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben* (1797) ausdrücklich betont. Die Redewendungen „*mir ahnets!*“, „*mich schaudert*“ und „*mein Geist ahnet die Zukunft*“ bezeichnen demnach jeweils „etwas Großes, Schweres, Dunkles an, das vor uns liegt, und das wir mit einem hellen Blick nicht zu durchdringen, zu umfassen vermögen. Um so mächtiger aber wirkt auf uns diese verworrene, viel-umfassende Erkenntnis“⁵⁴².

⁵⁴⁰ FA 4, 312f (*Plastik*, 1778).

⁵⁴¹ FA 4, 313 (*Plastik*, 1778). Zur Bedeutung von *ahnden* vgl. oben Anm. 528.

⁵⁴² FA 8, 287 (*Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft*, 1797). Vgl. auch ebd., 298: „*Ahnung der Zukunft* ist ein so dunkles Gefühl; und je dunkler es ist, oft um so mächtiger, so stärker“ (*Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben*, 1797).

Im Rahmen der Bückeburger Geschichtsphilosophie hat Herder wohlgemerkt keine Explikation der beiden Begriffe des Schauders (13, 102) und des Ahnens (39, 40, 102) vorgenommen, die sein Denken und Schreiben über Jahrzehnte hinweg ein eigentümliches Gepräge gegeben haben. Dennoch sind sie für das Verständnis der Schrift wesentlich, da sie den erkenntnistheoretischen Subtext darstellen zu Herders wiederholter Rede vom Gang der Geschichte „ins Große“ und von der Unmöglichkeit einer geschichtsphilosophischen Totalerkenntnis. Dunkle Erkenntnisweisen wie die der Empfindung, des Schauderns und des Ahnens, tragen wesentlich dazu bei, dass der Mensch nicht gänzlich ohne Erkenntnischancen und Verhaltensmöglichkeiten gegenüber dem Totalzusammenhang des Schöpfungsgeschehens ist. Im Schaudern gewinnt der Betrachter einen dunklen, aber dennoch nicht unsicheren, sondern prägnanten⁵⁴³ Fingerzeig auf die Zukunftsträchtigkeit menschlichen Tuns, so dass der ahnende „Schauer *besserer Zukunft*“ Handlungen motivieren und orientieren kann. Dieses dunkle Erkennen zu einem helleren Erkennen ‚hinaufzuläutern‘ (um die Begrifflichkeit der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden* zu verwenden⁵⁴⁴), ist nun die Aufgabe, vor die sich der Geschichtsphilosoph wie jedes Individuum überhaupt gestellt sieht. In einem späteren Beitrag zu den *Zerstreuten Blättern* hat Herder diesbezüglich sogar von einer Verpflichtung gesprochen, der „Pflicht“ nämlich, „Ahnungen [...] zu befragen und wo möglich in *helle Gedanken* zu verwandeln. Öfter als man denkt ist dieses möglich“⁵⁴⁵. Herder hatte seinen Essay *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* mit dem Hinweis auf eine solche aufgehellte, ja aufgeklärte Erkenntnis begonnen, nämlich mit dem Hinweis auf den nach Maßgabe der empirischen Erkenntnisse immer wahrscheinlicher werdenden gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts (11). Das Hinaufklären der dunklen zur hellen Erkenntnis umfasst bei Herder jedoch eine noch viel grundsätzlichere Dimension, nämlich die der *Liebe* als der höchsten Weise des Erkennens und Empfindens. Was damit gemeint ist, soll

⁵⁴³ Vgl. Adler 1990: *Die Prägnanz des Dunklen*, 90ff, zum Konzept der Prägnanz in Herders ‚dunkler‘ Erkenntnistheorie; dazu auch knapp Heise 1998: *Herder zur Einführung*, 58f.

⁵⁴⁴ S.o. Anm. 152.

⁵⁴⁵ FA 8, 298 (*Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben*, 1797). Vgl. dazu auch die *Metakritik* von 1799, ebd., 480f: „Ähnlich ist, in dem ich das Bild der Abkunft, der *Ahnen* wiederfinde: so *ahne* ich in der Wirkung die Ursache, in der Ursache die Wirkung, im Jetzt den Abstamm aus der Vergangenheit, die Zukunft. Sehe ich die Verknüpfung deutlich, so erkenne ich, was ich *geahnet* habe, der Traum des ähnlichen oder Fortwirkenden wird zur Wahrheit“.

nun anhand der Schlusspassage der Bückeburger Geschichtsphilosophie erläutert werden.

Im letzten Sinnabschnitt seines Textes rückt Herder die Geschichten der Menschheit und des Individuums wieder eng zusammen. Das „Ganze“ der Geschichte erscheint als unermesslicher Zusammenhang des Mannigfaltigen, wobei jede „Einzelheit“, die zu diesem Zusammenhang beiträgt, für sich genommen ebenfalls „*ein Ganzes*“ darstellt, zugleich aber eine Bedeutung für das Gesamtganze besitzt (105). Wenn „Jahrhunderte nur *Sylben*, Nationen nur *Buchstaben*, und vielleicht *Interpunktionen* sind, die an sich nichts, zum leichtern Sinne des Ganzen aber *so viel* bedeuten!“, so stellt sich Herder zwangsläufig die Frage: „Was, o *einzelner Mensch* mit deinen Neigungen, Fähigkeiten und Beitrage bist du?“ (105f). Seine provozierende Antwort bezeichnet die Hauptrichtung seiner gesamten Argumentation, die sich gegen die Illusionen der historischen Totalerkenntnis richtet und gegen die Hybris der europäischen Aufklärungskultur, insoweit sie der Meinung ist, dass sich an ihr „*allseitig* die Vollkommenheit *erschöpfe*“:

„Eben die *Eingeschränktheit* meines Erdpunktes, die *Blendung* meiner Blicke, das *Fehlschlagen* meiner Zwecke, das *Rätsel* meiner Neigungen und Begierden, das *Unterliegen* meiner Kräfte nur auf das Ganze *eines Tages*, *eines Jahrs*, *einer Nation*, *eines Jahrhunderts* – eben das ist mir Bürge, daß ich Nichts, das Ganze aber *Alles* sei!“.

„*Gesichtspunkt*“ und „*Spanne*“ des Menschen sind nach dieser Sichtweise viel zu klein, um das „Ganze“ als solches zu übersehen, nicht aber jedoch, um in dem wenigen Überschauten nicht doch „Sicherheit und Gewährleistung“ der „Herrlichkeit“ des Ganzen sehen zu können. Auch seine eingeschränkte, im Vergleich zu den Dimensionen des ‚Ganzen‘ fast punkthaft erscheinende Perspektive lässt das Individuum Zeuge von Entwicklungen, „*Auflösung[en]*“ und „*Samenkörner[n]*“ werden, die einen Teil des Ganzen ausmachen, ohne den dieses nicht vollständig wäre. Das Bild von dem Buch Gottes, in dem auch der einzelne Mensch ein Buchstabe ist, macht dies deutlich: „was soll ich zu dem *großen Buche Gottes* sagen, das *über Welten und Zeiten* gehet! Von dem ich kaum eine Letter bin, kaum drei Lettern um mich sehe“⁵⁴⁶. Herder dementiert damit nach wenigen Zeilen seine hyperbolische Formulierung, dass

der Einzelne „Nichts, das *Ganze* aber *Alles* sei“ sei (106). Die eigentliche Rolle des Einzelwesens – dem Buchstaben im Text der Schöpfung also – liegt genau zwischen diesem Alles oder Nichts: „Unendlich *klein* für den Stolz, der *Alles sein, wissen, wirken und bilden* will! Unendlich *groß* für die *Kleinmut*, die sich Nichts *zu sein* getrauet“ (107). Die Alternative zur Überheblichkeit des eigenen Zeitalters ist also nicht kleinmütige Verzagtheit oder Selbstaufgabe, sondern der mutige, handelnde Mensch, der „*Sokrates* unsrer Zeit“ (90) also, wie Herder ihn in dem fünften seiner Zusätze des dritten Abschnitts gefordert hatte. Ein solches Handeln zeichnet sich letztlich aus durch das Maß von Verantwortung gegenüber der Menschheit und ihrer Geschichte. Der Schlussabsatz des gesamten Textes macht dies nur zu deutlich und weist noch mal auf die Makrostruktur der Geschichte hin, wobei das Zusammenziehen der Kette offenbar den künftigen Zustand einer verbundenen oder innigen Ausgeweitetheit signalisieren soll:

„Und wenn uns einst ein *Standpunkt* würde, das Ganze nur unsres Geschlechts zu übersehen! wohin die Kette zwischen Völkern und Erdstrichen, die sich erst *so langsam* zog, denn mit *so vielem Geklirr* Nationen durchschlang und endlich mit sanfterm aber *strengerm Zusammenziehen* diese Nationen *binden* und wohin? *leiten* sollte – wohin die Kette reicht? wir sehen die *reife Ernte* der Samenkörner, die wir *aus einem blinden Siebe* unter die Völker verstreut, *so sonderbar* keimen, *so verschiedenartig* blühen, *so zweideutige* Hoffnungen der Frucht geben, sahen – wir *habens selbst* zu kosten, was der *Sauerteig*, der so lang, so trüb und unschmackhaft gärte, endlich für *Wohlgeschmack* hervorbrachte zur *allgemeinen Bildung der Menschheit* – Fragment des Lebens, was warest du?“ (170).

Die „allgemeine Bildung der Menschheit“ und das „Fragment des Lebens“ des Einzelnen werden hier von Herder in einem Atemzug zusammengeführt. Das Handeln jedes Individuums, symbolisiert durch das Samenkorn, wirkt also, so ‚blind‘ dieses Handeln auch sein mag, auf den Prozess der Menschheitsbildung zurück. Mag es auch fraglich sein, ob ein gleichsam archimedischer Blick auf die Geschichte je von einem Mensch eingenommen werden kann, so hat sich der Einzelne doch so zu verhalten, als sei dies – im Sinne eines historischen Weltgerichts oder der Nemesis – bereits der Fall: „Wohl aber, wen sein Lebensfragment auch alsdann nicht gereuet!“. Welche Maßstäbe das

⁵⁴⁶ Zur Buchmetapher s.o. Anm. 488.

menschliche Handeln zu leiten haben, um dieser individuellen Verantwortung für die Menschheitsbildung gerecht zu werden, wird bereits durch Hinweis auf den „Sauerteig“ deutlich, denn diesen hatte Herder im zweiten Abschnitt des Essays dreimal (45, 48) als Bild für die ‚gärende‘ christliche Religion gebraucht. Das griechische Schlusszitat aus dem Lobpreis der Liebe als der höchsten Gnadengabe im ersten Korintherbrief, mit dem Herder seinen Text beschließt, macht den Bezug jedoch vollends deutlich:

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen“⁵⁴⁷.

Dieser Stelle aus Paulus bündelt in der Tat vieles von dem, was der Prediger und Konsistorialrat Herder in seinem geschichtsphilosophischen Pamphlet versucht hatte zu zeigen. Zum einen signalisiert die Rede vom Spiegel jene „*Eingeschränktheit* meines Erdpunktes, die *Blendung* meiner Blicke“ (106), von der Herder kurz zuvor gesprochen hatte, und verweist also auf die Unmöglichkeit einer unverzerrten, nicht wie durch einen Spiegel gebrochenen und verdunkelten Erkenntnis⁵⁴⁸, und damit auch der Totalerkenntnis eines historischen „*Allanblick[s]*“ (83). Und zum anderen setzt das Zitat die eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen in einen direkten Zusammenhang mit dem Prinzip der Liebe: Bis zum Werden einer vollkommenen, nicht mehr fragmentarischen Erkenntnis, die dem jüngsten Tag aufbehalten bleibt, kann eine ganzheitliche Erfassung der Welt nur auf der Trias Glaube – Hoffnung – Liebe beruhen, wobei die Liebe, wie Herder wenig später in den Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* explizieren sollte, den Status der höchsten Form der Erkenntnis inne hat⁵⁴⁹.

In ganz ähnlicher Weise hatte Herder bereits am Ende des ersten Abschnittes, wie oben dargestellt, die Sicht auf die Geschichte als Entwicklungs-
zusammenhang trotz aller beschränkter Erkenntnisfähigkeiten des Historikers

⁵⁴⁷ FA 4, 896 (1. Kor. 13, 12f). Ich zitiere die Übersetzung des griechischen Bibeltextes nach Brummacks Kommentar (der als Bibelstelle fälschlich 1. Kor. 12, 12f, angibt).

⁵⁴⁸ Zur Spiegel-Metapher bei Herder vgl. Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 14ff, zu der hier interessierenden Stelle vgl. ebd., 16: „Der Spiegel steht hier für die Grenze, die Indirektheit, Beschränktheit und Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis, für das ‚Erscheinen des Transzendenten im Immanenten‘, das freilich nie vollkommen gelingt: die ‚ontologische Differenz‘ zwischen Ur- und Spiegelbild kann nicht überbrückt werden“.

als „*Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben*, selbst wo man *nichts*, oder *nicht alles* sieht“ (42) bezeichnet. Dass Liebe und Handeln hier in dem Postulat eines liebenden Handelns zusammenfallen, findet seine Entsprechung in der Qualifizierung der Liebe als dem „reinste[n], göttlichste[n] Wollen“ und „Würken“, wie Herder sie in der Druckfassung der Schrift *Vom Erkennen und Empfinden* gegeben hat⁵⁵⁰. Durch ein solches liebendes Handeln kann jedes Individuum auf den Geschichtsprozess einwirken: in ihm liegen die „Samenkörner“, deren spätere Entwicklungen die Geschichte konstituieren werden, und die in der Rückschau die Frage nach dem eigenen „Lebensfragment“ entscheiden werden (107).

Herders Ausführungen am Ende seines Textes weisen zurück auf den Anfang desselben, auf seine Schilderung der Kindheit der Menschheit im Rahmen der Lebensalteranalogie. Die Welterfassung der Kinder – und eben auch der kindlichen Völker der Frühzeit – sei von einer ganz besonderen Art und Weise des Wahrnehmens gekennzeichnet, so hatte Herder argumentiert, nämlich dem „Staunen“ und der „Bewunderung“ (18), einer Haltung, wie sie auch Herders Schilderung des Geschichtsganzen am Ende des dritten Abschnitts entspricht (105ff). Diese kindliche Welterfassung – „alles mit Einbildung, Staunen, Bewunderung erfassend, aber eben damit auch alles *um so fester* und *wunderbarer sich zueignend*“ – entspricht für Herder gleichsam der paulinischen Trias: „*Glaube, Liebe und Hoffnung* in seinem zarten Herzen, die einzigen *Samenkörner* aller *Kenntnisse, Neigungen* und *Glückseligkeit*“ (18). Gerade in dieser Fähigkeit des Liebens – in der „*Eltern- Gatten- Kindesliebe*“ (12) – verwurzelt aber Herder die „ersten Bande der Menschheit“ (13). Zweifellos redet Herder mit seiner Wiederaufnahme des Motivs der Trias am Ende des Textes keiner Regression des geschichtsphilosophischen Denkens in einen Kinderglauben das Wort⁵⁵¹, wohl aber dürfte ein Hinweis auf die ungeteilten Seelenkräfte des Menschen beabsichtigt sein, wie sie sich im Kinde widerspiegeln und deren höchste Ausbildung Herder in der verbindenden Liebe sah. Geschichtliche Erkenntnis zur Bildung der Menschheit ist in diesem Sinne für Herder ungeteilte, liebende Erkenntnis, die eben nicht durch den Logos

⁵⁴⁹ Siehe zum Folgenden oben Kap. 3.2, vor allem die Zitate zu Anm. 165 und Anm. 175.

⁵⁵⁰ Vgl. FA 4, 363 [1778].

alleine, sondern auch durch Empfindungen und durch Sinnlichkeit geprägt ist, und die es gestattet ein vollständigeres (nicht: vollständiges) Bild von dem Ganzen der Geschichte zu erlangen, als durch die ‚helle‘ Erkenntnis der oberen Seelenkräfte allein. Dass es sich hierbei nicht um ein abstrakte Liebe im Sinne des Kosmopolitismus handelt, dürfte sich nach den bisherigen Ausführungen von selbst verstehen. Herders Polemik charakterisiert diese als eigentlich lieblos⁵⁵²: „wir lieben uns *alle*, oder vielmehr keiner *bedarfs*, den andern zu lieben; wir *gehen miteinander um*, sind einander völlig *gleich*“ (75). Ich sehe in dieser Stelle eine der für Herder so typischen doppeldeutigen Formulierungen. Zum einen brandmarkt er den abstrakten Kosmopolitismus als gleichmacherisch, indem er diesem vorwirft die für Herder unhintergehbare Individualität der Menschen zu negieren. Zum anderen kennzeichnet er ihn als empfindungslos: eigentlich, so lautet dieser Vorwurf, sind dem vom Individuellen abstrahierenden Kosmopoliten die Menschen gleichgültig. Herders Liebesbegriff beharrt hingegen auf der Individualität und macht diese zu seiner Grundlage: nur die Wertschätzung des Selbst ermöglicht die Wertschätzung des Anderen, so lautet der entsprechende Gedanke in der Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden*⁵⁵³. Nicht die Einheit des völlig Gleichen stellt die zu meisternde Aufgabe dar, sondern die Einheit des sich ausweitenden Mannigfaltigen. Durch das Prinzip der erkennenden, empfindenden und wollenden Liebe setzt Herder nun das „Lebensfragment“ des modernen Individuums in ein Verhältnis der Zugehörigkeit zum Prozess der „*allgemeinen Bildung der Menschheit*“ (107) und bringt somit ein Element der Innigkeit in die prekäre Wahrnehmung der ins Grenzenlose ausgeweiteten Welt.

⁵⁵¹ Davor müsste ihn alleine schon sein Subtext, der erste Korintherbrief bewahren: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, sann wie ein Kind, urteilte wie ein Kind; als ich ein Mann war, tat ich ab was kindisch war“ (1. Kor., 13, 11; Zürcher Bibel).

⁵⁵² Vgl. auch FA 4, 19, die Anrede an das aufgeklärte Jahrhundert: „deine *allgemeine Völkerliebe* voll toleranter *Unterjochung*“, ähnliche Attacken durchziehen den gesamten Text der Bückeburger Geschichtsphilosophie (z.B. ebd., 69 und 99); siehe auch oben Anm. 183 und Anm. 186.

⁵⁵³ S.o. die Ausführungen und Zitate zu Anm. 169 bzw. Anm. 170.

5. Schlussbetrachtung

Am Anfang jeder fortgehenden Entwicklung und am Ende jeder Erkenntnis steht die Liebe: so lässt sich ein gemeinsamer Grundgedanke der Abhandlungen *Vom Erkennen und Empfinden* und der *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* formulieren. Herders Konzept der *Geschichte als Menschheitsbildung* beruht vor allem auf dieser Überzeugung. Die Tatsache, dass Herder seine Bückeburger Geschichtsphilosophie mit einem Bekenntnis zum Prinzip *Glaube, Liebe, Hoffnung* beschließt, ist, wenn ich recht sehe, erstaunlicherweise nur selten gebührend beachtet und in einen größeren Zusammenhang gestellt worden, der diese Schrift – zusammen mit der anthropologischen Psychologie der 1770er Jahre – an seine spätere Humanitätsphilosophie aufs engste anbindet⁵⁵⁴. Dass es sich hierbei um mehr handelt als um die tröstende Schlussfigur einer vermeintlich anti-aufklärerischen, rationalismusfeindlichen Polemik, sollte durch die vorangegangene Darstellung deutlich geworden sein. Ein Beleg dafür ist auch, dass Herder noch nach seiner Phase als ‚Stürmer & Dränger‘ in ganz ähnlicher Weise eine Verknüpfung der historischen Erkenntnis mit der Losung des Korintherbriefes vorgenommen hat – ebenfalls ein weitgehend ignoriertes und erstaunlicherweise auch von den maßgeblichen Kommentatoren Brummack, Proß und Irmischer nicht beachtetes Befund. Gemeint ist dabei Herders 26. *Brief, das Studium der Theologie betreffend* von 1781. Herder hat in diesem Text „*Abstraktion und Geschichte*“ voneinander geschieden, allerdings, wie er betont, „nicht als feindliche Wesen“⁵⁵⁵. „Abstraktion“, so Herder, „hat eigentlich über Geschichte keine Gesetze: keine Geschichte der Welt steht auf Abstraktions-Gründen a priori“⁵⁵⁶. *Abstraktion und Geschichte* stehen also für

⁵⁵⁴ Eine Ausnahme stellt das Buch von Andreas Herz dar, das die paulinische Metapher des ‚dunklen Spiegels‘ bereits im Titel trägt; vgl. Herz 1996: *Dunkler Spiegel*, 16 bzw. 150. – Ein bezeichnendes Gegenbeispiel ist, dass in der Ausgabe Herder 1978: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, das biblische Schlusszitat aus dem Text der Abhandlung verschwunden und in den Anmerkungsapparat verbannt worden ist (vgl. ebd., 137 bzw. 428). Da die Bearbeiterin dieser Ausgabe, Regine Otto, eine hervorragende Herder-Kennerin und Editorin ist (siehe SzL), lässt sich eigentlich nur vermuten, dass es sich hierbei um einen politisch motivierten Eingriff der herausgebenden Institution gehandelt hat, um Herder stärker auf SED-Linie zu trimmen. Der ebd. abgedruckte Text von *Auch eine Philosophie* ist durch starke sprachliche Glättungen praktisch nicht mehr zitierbar – eine bedauerliche Entwertung dieser ansonsten seinerzeit durchaus verdienstvollen Ausgabe.

⁵⁵⁵ FA 9/1, 392 (*Briefe das Studium der Theologie betreffend* III, 1781).

⁵⁵⁶ FA 9/1, 393 (*Briefe das Studium der Theologie betreffend* III, 1781).

verschieden Erkenntnisweisen, wobei die Geschichte für Herder auf der Seite der Menschheit zu stehen kommt: sie umgibt den Einzelmenschen, während der abstrakte Verstand in einer Art Geisterwelt lebt. Beide Weisen des Erkennens sind einer vollkommenen Erkenntnis nicht fähig. Doch anders als die abstrakte Erkenntnis verfügt die historische Erkenntnis über weitere Erkenntnischancen, indem sie sich dem Anspruch einer Totalerkenntnis von vorneherein verweigert. Sie genießt den Vorzug, „das als *Bild* zu haben, was ich als Sache noch nicht übersehen kann, das als *Geschichte* zu haben, was Ewigkeiten hindurch meine Geschichte sein oder sie bestimmen wird“⁵⁵⁷. Die historische Erkenntnis ist zwar unscharf und ‚dunkel‘, doch sie erlaubt einen „kindlichen Aufschluß“, während die reine Abstraktion zur Spekulation wird. Herder greift hier erneut zu der aus dem ersten Korintherbrief stammenden Metapher des dunklen Spiegels, um die Eigenart der historischen Erkenntnis zu bezeichnen. Die Geschichte stellt dann eine „Unterweisung“ dar, wenn man mit „Glaube, Liebe und Hoffnung“ in diesen dunkeln Spiegel schaut: man erkennt und empfindet, ‚genießt‘ und ‚fühlt‘ sich selbst „im Kreise menschlicher Gestalten“⁵⁵⁸.

Hier findet sich, in wenigen Zeilen zusammengefügt, jene Quintessenz, die Herder in seinen Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie der Geschichte der 1770er Jahre aus der Beschäftigung mit den Modi der menschlichen Welterfassung gezogen hat. In diesen Schriften hat Herder auf den Gebieten der Psychologie und der Geschichte die Liebe als diejenige Kraft identifiziert, die es vermag, eine Einheit des Mannigfaltigen denkbar und sinnlich erfahrbar zu machen. Entscheidend ist dabei, dass er diese Kraft im bipolaren Wesen des Menschen selbst verankert. Sie wirkt von Anfang an in ihm, wird aber durch den Menschen selbst im Zuge der ‚Hinaufläuterung‘ seiner Seelenkräfte ausgebildet. Hierbei ist es von großer Bedeutung, dass Herder das Erkennen und Empfinden in letzter Konsequenz in eins setzt. Die Illusion einer von der Empfindung getrennten höchsten Erkenntnis, d.h. eines gleichsam ‚entmischten‘ Menschen stellt für ihn ein Schreckbild dar.

⁵⁵⁷ FA 9/1, 393f (*Briefe das Studium der Theologie betreffend* III, 1781).

⁵⁵⁸ FA 9/1, 394 (*Briefe das Studium der Theologie betreffend* III, 1781).

Hier liegen nicht allein die Gründe für Herders Dissens mit Moses Mendelssohn⁵⁵⁹, sondern auch, wie mir scheint, diejenigen für seinen Dissens mit August Ludwig Schlözer, der den hier behandelten Schriften zeitlich um zwei Jahre voraus ging. Schlözer hatte sich in der *Vorstellung seiner Universal-Historie* auf Mendelssohns Briefe *Über die Empfindung* (1755) bezogen, und die Seele als jene Instanz identifiziert, die das „Aggregat“ der verschiedenen Spezialgeschichten zu dem einen großen „System“ der Weltgeschichte ‚umschaffen‘ könne⁵⁶⁰. Bei Herder sieht dies grundsätzlich zunächst nicht anders aus. Er selbst hatte ja den Prozess des ‚Hinaufläuterns‘ der Seelenkräfte in ähnlicher Weise als einen Transformationsprozess verschiedener ‚Aggregatzustände‘ der Seele beschrieben⁵⁶¹. Ausschlaggebend war aber für ihn, dass es sich dabei um einen äußerst komplexen und unauflösbaren Zusammenhang des Erkennens *und* Empfindens handelte, dessen höchste Form er in der Liebe sah. Bei dem an Mendelssohn anknüpfenden Schlözer musste ihn folglich die Reduzierung der ‚umschaffenden‘ Seelentätigkeit auf die oberen Seelenkräfte stören. Für Herder war ein rein intellektuell begründetes System der Geschichte jedoch ein Ding der Unmöglichkeit. Anknüpfend an die Analysen der vorliegenden Arbeit lässt sich seine Position wie folgt umschreiben. Ein ‚Umschaffen‘ des Aggregats der mannigfaltigen Völkergeschichte in ein System der Menschheitsgeschichte war für Herder nur durch das Zusammenspiel von Erkennen und Empfinden möglich – und das bedeutete in letzter Konsequenz: durch die Liebe. Die Liebe stellt demnach für Herder die höchste Form geschichtlicher Erkenntnis dar, die dem Menschen möglich ist – keine Totalerkenntnis zwar, aber doch eine die Gottebenbildlichkeit des Menschen realisierende Erkenntnis. Sie knüpft das Individuum an die Gattung, ohne das Partikulare im Universalen oder das Universale im Partikularen aufzulösen. Damit wird sie zum Grundprinzip der Geschichte als Menschheitsbildung. Von der Fortpflanzung über die Entstehung von zunächst kleineren, dann größeren Gemeinschaften bis hin zur Konstituierung der Menschheit ist sie für Herder jene treibende Kraft der

⁵⁵⁹ Vgl. Heinz 1992: *Die Bestimmung des Menschen*, 273ff; siehe dazu oben Anm. 191.

⁵⁶⁰ Vgl. Schlözer 1997: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), 19, bzw. den dort etwas verändert zitierten (nämlich aus der ersten in die dritte Person gesetzten) dritten *Brief über die Empfindung* (vgl. Mendelssohn 1974: *Ästhetische Schriften*, 36). Dazu Fulda 1996: *Wissenschaft aus Kunst*, 175ff.

⁵⁶¹ Vgl. dazu oben die Ausführungen zu Anm. 150ff.

historischen Entwicklung, die als einzige in der Lage ist, eine Einheit des Mannigfaltigen herzustellen. Dass diese Konzeption in historiographiegeschichtlicher Hinsicht nicht ohne Folgen geblieben ist, erhellt nicht nur aus eigenen Schriften Herders, wie den späteren *Ideen* und den *Humanitätsbriefen*, sondern auch aus Friedrich Schillers universalhistorischer Vorlesung *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde* (1790), die in ganz ähnlicher und deutlich an Herder angelehnter Weise die Liebe als Prinzip der historischen Entwicklung exponiert⁵⁶².

Es bleibt festzuhalten, dass Herders Konzept der Liebe die Probleme nicht zudeckt, die sich aus der fortschreitenden Ausweitung der menschlichen Sphäre für Herder ergeben. Die Selbstentfremdungen, die Herder in seiner Bückeburger Geschichtsphilosophie als eine Folge der modernen Kultur kritisiert, bedrohen die Innigkeit der Lebensführung und damit eine zentrale Voraussetzung des Liebenkönnens überhaupt. Und dennoch ist mit dem Prinzip der Liebe dieser Ausweitungsbewegung in gewisser Weise der Stachel genommen: der größer werdenden Sphäre der Menschheit wird durch Liebe gleichsam ein Mittelpunkt oder Gravitationszentrum gesetzt. Durch die Liebe bleibt der Geschichtsprozess also weiterhin als Prozess der Menschheitsbildung denkbar.

Als zeitgemäß wird dieses Konzept heute zweifellos nicht mehr angesehen werden. Dennoch scheint mir die Frage nach den unabgegoltenen Motiven eines solchen Denkens lohnenswert. Ganz im Sinne Herders, der den Fortgang der Geschichte als einen Prozess des Gewinnens und des Verlierens begriffen hat, wäre dann danach zu fragen, welches Äquivalent die gesteigerte und ausgeweitete Moderne statt dessen gewonnen hat.

Mit dieser Hinsicht kehrt die vorliegende Arbeit zu ihrem Ausgangspunkt zurück, nämlich zu den in der Einleitung (1.1) vorgestellten Überlegungen zur möglichen Aktualität des im 18. Jahrhundert besonders von Herder beschrittenen Weges einer Verknüpfung von Anthropologie und Geschichts-

⁵⁶² Schiller 1980: *Sämtliche Werke* Bd. 4: *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde* (1790), 770ff (Abschnitt „Häusliches Leben“). Vgl. zu diesem Text und zu Herders Einfluss auf ihn Prüfer 2002: *Die Bildung der Geschichte*, 211ff, 216ff.

schreibung der Menschheit. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit gewesen, die eben angedeutete offene Frage nach einem zeitgemäßen Äquivalent für eine auf Glaube, Liebe und Hoffnung beruhenden Geschichtssicht zu beantworten. Vielmehr ging es darum, das von Herder entwickelte und auf diese Trias bauende Konzept der Geschichte als Menschheitsbildung als eine zeit-spezifische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne zu erweisen, wie sie sich ihm im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts darstellten.

Herder hat die Moderne als einen Prozess der Ausweitung der menschlichen Sphäre begriffen, der die herkömmlichen Mechanismen und Prinzipien der Ausbildung von Identität zu sprengen drohte. Die Übertragung der polaren Strukturen der Ausweitung und der Innigkeit bzw. der dynamischen Wechselbeziehung von Anziehung und Zurückstoßung auf die psychologisch im Wechselspiel von Erkennen und Empfinden begründeten Modi menschlicher Welterfassung und Sinnbildung sowie auf die Welt der Geschichte, erlaubte es Herder, die ausgeweitete Moderne als folgerichtiges Ergebnis menschlichen Seins und Handelns zu begreifen, als einen Entwicklungsprozess, den das Individuum erleidet, zu dem es sich aber gleichwohl handelnd und gestaltend verhalten kann – und auch muss, will es nicht im Prozess der tendenziell globalen Ausweitung sein Zentrum verlieren. Herder hat sich dieser Problematik von zwei Seiten genähert: von der individualpsychologischen und erkenntnistheoretischen genauso wie von der historischen und geschichtsphilosophischen Seite. Durch die Engführung der intensiven Lektüre der in dieser Hinsicht zentralen Werke der 1770er Jahre (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* und *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*) hat die Untersuchung die mannigfachen Verbindungen aufgezeigt, die zwischen diesen beiden Hinsichten Herders bestehen. Entscheidend ist dabei, dass beide Hinsichten zusammen den gemeinsamen Rahmen einer Historischen Anthropologie konstituieren, wie Herder ihn paradigmatisch in seinem in Kapitel 2 behandelten früheren Grundsatzprogramm der ‚Einziehung der Philosophie auf Anthropologie‘ gefordert hatte. Individualgeschichte und Universalgeschichte treten im Rahmen dieser Historischen Anthropologie zusammen: sie werden als interdependent und strukturanalog begreifbar. Die Menschheitsgeschichte geht in der Individualgeschichte nicht auf, doch wird sie durch diese erst

verständlich. In seinem eigenen Menschsein erfährt das Individuum einen Zugang zur Geschichte seiner Gattung – und das heißt für Herder: nicht nur zu seiner Vergangenheit, sondern auch zu seiner von der Menschheit selbst zu gestaltenden Zukunft. Zwar bleibt dieser Zugang stets individuell beschränkt, doch bedeutet dies für Herder durchaus kein Defizit, sondern eine Chance. Die Liebe als gottähnliche vereinigende Kraft transzendiert diese Beschränktheit der Sphäre und braucht sie zugleich, um überhaupt entstehen und existieren zu können. Diese komplexe Struktur der Innigkeit und Ausweitung hat die Untersuchung als den Kern der Historischen Anthropologie Herders erwiesen.

Abkürzungsverzeichnis

Br	J. G. Herder, Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803, bisher 11 Bde., bearb. v. Günter Arnold u. Wilhelm Dobbek (†), hrsg. v. Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar: Böhlau Nachfolger, 1977-2001.
FA	J. G. Herder, Werke, 10 in 11 Bde., hrsg. v. Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack u.a., Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2002 (Bibliothek deutscher Klassiker). [= „ <i>Frankfurter Ausgabe</i> “]
FS	Festschrift
ND	Nachdruck
NH	Nachlass J. G. Herder [<i>Kapsel, Nummer, Blatt</i>]
StB-PK	Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz
SW	J. G. Herder, Sämtliche Werke, 33 Bde., hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann, 1877-1913 (2. ND Hildesheim, New York: Olms, 1978).
SzL	J. G. Herder, Schriften zur Literatur, 2 in 3 Bde., hrsg. v. Regine Otto, Berlin, Weimar: Aufbau, 1985-1990.
WP	J. G. Herder, Werke, 3 in 4 Bde., hrsg. v. Wolfgang Proß, München: Hanser, 1984-2002.

Quellenverzeichnis

- Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage. 4 Bde. Leipzig (Breitkopf) 1793-1801.
- Albrecht, W. J.: Etwas über das hohe Lebensalter der Patriarchen. Ein Bruchstück. In: Der neue Teutsche Merkur, 1805, Jahrgangsband I, S. 124-128.
- Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. 2 Bde. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (= Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1/1.2)
- Bouterwek, Friedrich (Hrsg.): Kleine Schriften philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Im Anhang: Ideen zur Metaphysik des Schönen. Eine Zugabe zur Aesthetik, und: Parallelen. Hildesheim, New York (Olms) 1975.
- Briefe, die Neueste Litteratur betreffend. XVIter Theil. Hg. v. Friedrich Nicolai u.a. Berlin (Nicolai) 1763.
- Chladenius, Johann Martin: Allgemeine Geschichtswissenschaft (1752). Aus: Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Bd. 1: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (=Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1) S. 226-274.
- Chladenius, Johann Martin: Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher (1742). Aus: Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Bd. 1: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (=Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1) S. 214-225.
- Eichendorff, Joseph Freiherr von: Werke. Bd.6: Geschichte der Poesie. Schriften zur Literaturgeschichte. Hg. v. Hartwig Schultz. Mit einem Essay von Wolfgang Frühwald. Frankfurt am Main (Deutscher Klassiker Verlag) 1990. (= Bibliothek deutscher Klassiker 52)
- Florack, Ruth (Hrsg.): Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur. Stuttgart, Weimar (Metzler) 2001.
- Gatterer, Johann Christoph: Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte bis zur Entdeckung Amerikens. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1792.

- Gatterer, Johann Christoph: Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius (1768). Aus: Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Bd. 2: Elemente der Aufklärungshistorik. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (=Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.2) S. 452-466.
- Gruber, Gregorius [Gregor Maximilian]: Abriß akademischer Vorlesungen über die synchronistische Universalhistorie zum Leitfaden seiner Zuhörer in zweenen Theilen. Erster Theil. Wien (Trattner) 1777.
- Gruber, Johann Gottfried (Hrsg.): Charakteristik Johann Gottfried v. Herders. Von Danz und Gruber. Leipzig (Hartknoch) 1805.
- Hamann, Johann Georg: Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. Hans Eichner. Berlin (Nicolai) 1994. (= Deutsche Bibliothek des Ostens)
- Herder, Johann Gottfried: Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803. 11 Bde., bearbeitet von Günter Arnold und Wilhelm Dobbek. Unter Leitung von Karl-Heinz Hahn hrsg. v. d. Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) [ab Bd.10: hrsg. v. d. Stiftung Weimarer Klassik (Goethe- und Schiller-Archiv)]. Weimar (Hermann Böhlaus Nachfolger) 1977-2001.
- Herder, Johann Gottfried: Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß, hrsg. v. Heinrich Düntzer u. Ferdinand Gottfried von Herder. 3 Bände in 1 Band. Herders Briefwechsel mit Gleim, Nicolai, Hartknoch, Heyne u.a. Hildesheim, New York (Olms) 1981. (= ND der Ausgabe Leipzig 1861/62)
- Herder, Johann Gottfried: Vorstufen zu *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Nachlaß Herder II 38-40, Staatsbibliothek zu Berlin (Preußischer Kulturbesitz). Transkription von Heinrich Clairmont. Internetveröffentlichung <Download Oktober 2003>: <http://homepage.mac.com/hcl/cv/hcl/Public/AePhdG/AePh.pdf-link.pdf>
- Herder, Johann Gottfried: ‚Entwurf zur Philosophie der Geschichte‘. Bearb. v. Hans Dietrich Irmscher. Aus: Reinitzer, Heimo (Hrsg.): Textkritik und Interpretation. FS Karl Konrad Polheim zum 60. Geburtstag. Bern, Frankfurt am Main, New York u.a. (Lang) 1987. S. 339-351.
- Herder, Johann Gottfried (Hrsg.): Sämmtliche Werke. 33 Bde. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Berlin (Weidmann) 1877-1913. (= 2. ND, Hildesheim, New York: Olms, 1978)
- Herder, Johann Gottfried: Schriften zur Literatur. 2 in 3 Bde. Hrsg. v. Regine Otto. Berlin, Weimar (Aufbau) 1985-1990. (= Ausgewählte Werke in Einzelausgaben.)

- Herder, Johann Gottfried: Werke. 10 in 11 Bde. Hrsg. v. Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack u.a. Frankfurt am Main (Deutscher Klassiker Verlag) 1985-2000. (= Bibliothek deutscher Klassiker)
- Herder, Johann Gottfried: Werke. 3 in 4 Bde. Hrsg. v. Wolfgang Proß. München (Hanser) 1984-2002.
- Herder, Johann Gottfried: Herders Werke in fünf Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Regine Otto. 5., neubearbeitete Auflage. Berlin, Weimar (Aufbau) 1978. (= Bibliothek deutscher Klassiker, hrsg. v. den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar)
- Iselin, Isaak: Über die Geschichte der Menschheit. 2 Bände in einem Band. [ND der 5., vermehrten Auflage Basel 1786]. Hildesheim, New York (Olms) 1976.
- Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt (WBG) 1968.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Werke. 8 Bde. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert u.a. Darmstadt (WBG) 1996.
- Meiners, Christoph: Grundriß der Geschichte der Menschheit. ND der zweyten sehr verbesserten Ausgabe Lemgo 1793. Königstein (Scriptor) 1981. (= Scriptor Reprints. Sammlung 18. Jahrhundert)
- Mendelssohn, Moses: Ästhetische Schriften in Auswahl. Hrsg. v. Otto F. Best. Darmstadt (WBG) 1974. (= Texte zur Forschung, 14)
- Mendelssohn, Moses: Schriften über Religion und Aufklärung. Hrsg. v. Martina Thom. Darmstadt (WBG) 1989.
- Müller, Johannes von: Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der Europäischen Menschheit, 1797, hg. nach des Verfassers Tode durch dessen Bruder Johann Georg Müller. 3 Bände. 2. Auflage. Tübingen (Cotta) 1811.
- Müller, Johannes von: Allgemeine Aussicht über die Bundesrepublik im Schweizerland. Deutsche Fassung 1776-1777. Erstausgabe, nach den Handschriften. Hrsg. v. Doris und Peter Walser-Wilhelm. Zürich (Ammann) 1991.
- Ranke, Leopold von: Weltgeschichte. Die Geschichte der abendländischen Welt von den ältesten historischen Völkergruppen bis zu den Zeiten des Übergangs zur modernen Welt. 2 Bde. Essen (Emil Vollmer Verlag) o.J. (= Standard-Klassiker-Ausgabe)
- Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke. 5 Bde., hrsg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Darmstadt (WBG) o.J. [1997].

Schlözer, August Ludwig: WeltGeschichte nach ihren HauptTheilen im Auszug und Zusammenhang. Erster Theil: Einleitung I. UrWelt. II. Dunkle Welt. III. VorWelt. Göttingen (Vandenhoeck) 1785.

Schlözer, August Ludwig: Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73). Mit Beilagen. Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Horst Walter Blanke. Waltrop (Spenner) 1997. (= Wissen und Kritik. Texte und Beiträge zur Methodologie des historischen und theologischen Denkens seit der Aufklärung, 11)

Voltaire [Arouet, François Marie]: Mélanges. Paris (Gallimard) 1961. (= Bibliothèque de la Pléiade, 152)

Wegelin, Jacob Daniel: Briefe über den Wert der Geschichte. Berlin 1783 [ND]. Königstein (Scriptor) 1981. (= Scriptor Reprints. Sammlung 18. Jahrhundert)

Winckelmann, Johann Joachim: Werke in einem Band. 4. Auflage. Berlin, Weimar (Aufbau) 1986. (= Bibliothek deutscher Klassiker, hrsg. v. den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar)

Literaturverzeichnis

Abbattista, Guido: The English „Universal History“: Publishing, Authorship and Historiography in an European Project (1736-1790). In: *Storia della Storiografia*, 39. Jg. (2001), S. 103-108.

Adler, Hans: Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg (Meiner) 1990. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 13)

Adler, Hans: Herders Holismus. Aus: Mueller-Vollmer, Kurt (Hrsg.): *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference*, Nov. 5-8. 1987, Stanford, California. Berlin, New York (de Gruyter) 1990. S. 31-45.

Adler, Hans: Monumentalfragment und Totalität: Johann Gottfried Herders Stellung zum diskursiven Konstrukt der Geschichtsphilosophie. In: *Monatshefte (Madison, Wis.)*, 90. Jg. (1998), H. 1, S. 5-16.

Adler, Hans: Grenzen des historischen Denkens oder: Wie historisch ist J.G. Herders Geschichtsphilosophie? Aus: Andraschke, Peter; Loos, Helmut (Hrsg.): *Ideen und Ideale. Johann Gottfried Herder in Ost und West*. Freiburg im Breisgau (Rombach) 2002. (=Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae, 103) S. 33-43.

Ankersmit, Frank R.: Historismus: Versuch einer Synthese. Aus: Oexle, Otto Gerhard; Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 1996. (=Beiträge zur Geschichtskultur, 12) S. 389-410.

Arnold, Günter: „Eitelkeit der Eitelkeiten!“. Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann. Aus: Gajek, Bernhard; Meier, Albert (Hrsg.): *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster 1988*. Frankfurt am Main (Lang) 1992. (=Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, B, 46) S. 189-214.

Arnold, Günter: Katharinas II. Große Kommission und Instruktion in der Sicht Herders. Aus: Donnert, Erich (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit. FS Günter Mühlpfordt. Bd. 3: Aufbruch zur Moderne*. Weimar, Köln, Wien (Böhlau) 1997. S. 145-158.

Arnold, Günter: Riga, Livland und Rußland im Schaffen Herders. Aus: Altmayer, Claus; Gutmanis, Armands (Hrsg.): *Johann Gottfried Herder und die deutschsprachige Literatur seiner Zeit in der baltischen Region: Beiträge der I. Rigaer Fachtagung zur deutschsprachigen Literatur im Baltikum, 14. bis 17. September 1994*. Riga (Latvijas Akademiska Biblioteka) 1997. S. 20-36.

- Behler, Ernst: Historismus und Modernitätsbewußtsein in Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: *Études Germaniques*, 49. Jg. (1994), H. Juli-September, S. 267-284.
- Birkner, Siegfried: Die Mechanisierung des Lebens im Werk Johann Gottfried Herders. phil. Diss. Frankfurt am Main (Masch.) 1957.
- Blanke, Horst Walter: Einleitung. Aus: Blanke, Horst Walter (Hrsg.): August Ludwig Schlözer: Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73). Mit Beilagen. Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert. Waltrop (Spenner) 1997. (=Wissen und Kritik. Texte und Beiträge zur Methodologie des historischen und theologischen Denkens seit der Aufklärung, 11) S. *IX*-XLIV*.
- Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk: Einleitung: Artikulation bürgerlichen Emanzipationsstrebens und der Verwissenschaftlichungsprozeß der Historie. Grundzüge der deutschen Aufklärungshistorie und die Aufklärungshistorik. Aus: Blanke, Horst Walter; Fleischer, Dirk (Hrsg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Bd. 1: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft. Stuttgart, Bad Cannstadt (frommann-holzboog) 1990. (=Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1) S. 19-132.
- Bödeker, Hans Erich: Menschheit, Humanität, Humanismus. Aus: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd.3. Stuttgart (Klett-Cotta) 1982. S. 1063-1128.
- Böhme, Hartmut: Gefühl. Aus: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel (Beltz) 1997. S. 525-548.
- Böhme, Hartmut; Matussek, Peter; Müller, Lothar: Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 2000. (= rowohlts enzyklopädie)
- Bollacher, Martin: „Das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts.“ Herders Diagnose der Gegenwart in der Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Aus: Fisher, Richard (Hrsg.): Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. FS Wolfgang Wittkowski zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main; Bern; Berlin u.a. (Lang) 1995. (=Forschungen zur Literatur und Kulturgeschichte, 52) S. 55-67.
- Bonsiepen, Wolfgang: Repulsion / Attraktion. Aus: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8 (R-Sc). Darmstadt (WBG) 1992. S. 884-891.
- Broce, Gerald: Herder and Ethnography. In: *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 22. Jg. (1986), S. 150-170.

- Brummack, Jürgen: Herders Polemik gegen die 'Aufklärung'. Aus: Schmidt, Jochen (Hrsg.): Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt (WBG) 1989. S. 277-293.
- Bunge, Marcia: Herder's Historical View of Religion and the Study of Religion in the Nineteenth Century and Today. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 232-244.
- Burguière, André: Historische Anthropologie. Aus: Le Goff, Jacques; Chartier, Roger; Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Frankfurt am Main (S.Fischer) 1990. S. 62-102.
- Burke, Peter: Globale Identitäten aus Sicht eines Historikers. Drei Szenarios für die Zukunft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Jg. 2002, H. B12, S. 26-30.
- Clairmont, Heinrich: malo sidere nata? Zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. <Manuskript des Vortrags auf der Konferenz der *International Herder Society* an der Rice University, Houston, Tex., September 2002>. Internetveröffentlichung <Download Oktober 2003>:
http://homepage.mac.com/hcl/cv/hcl/Public/AePhdG/Vortrag_AePhdG.pdf-link.pdf
- Dahrendorf, Ralf: Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit. München (dtv) 1994. (= dtv Wissenschaft)
- Demandt, Alexander: Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken. München (Beck) 1978.
- Dierse, Ulrich: „Der Newton der Geschichte“. In: Archiv für Begriffsgeschichte, 30. Jg. (1986/87), S. 158-182.
- Dobbek, Wilhelm: Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J.G. Herder wie in seiner Zeit. Aus: Wiora, Walter; Irmscher, Hans Dietrich (Hrsg.): Herder-Studien. Würzburg (Holzner) 1960. (=Marburger Ostforschungen 10) S. 16-47.
- Dobbek, Wilhelm: J.G. Herders Weltbild. Versuch einer Deutung. Köln, Wien (Böhlau) 1969.
- Dreitzel, Horst: Herders politische Konzepte. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 266-307.

- van Dülmen, Richard: Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2000.
- Dürbeck, Gabriele: Staunen, Einbildung, „Sympathisieren“. Der historische Betrachter und die vergangene Fremde in Herders früherer Geschichtsphilosophie. In: Herder-Jahrbuch / Herder Yearbook, 5. Jg. (2000), S. 79-90.
- Düsing, Wolfgang: Die Gegenwart im Spiegel der Vergangenheit in Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte*. Aus: Poschmann, Brigitte (Hrsg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983. Rinteln (Bösendahl) 1984. (=Schaumburger Studien 45) S. 33-49.
- Epple, Angelika: Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2003. (= Beiträge zur Geschichtskultur, 26)
- Fink, Karl J.: Herder's Life-Stages as Forms in Geometric Progression. In: Eighteenth Century Life, 6. Jg. (1981), H. 2, S. 39-59.
- Fink, Gonthier-Louis: Herder, Bossuet und die Philosophen. Auch eine Theologie der Geschichte? Aus: Esselborn, Hans; Keller, Werner (Hrsg.): Geschichtlichkeit und Gegenwart. FS Hans Dietrich Irmscher zum 65. Geburtstag. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 1994. S. 66-92.
- Fink, Karl J.: The Rhetoric of the Review: Schlözer and Herder on Universal History. Aus: Fink, Karl J.; Rowland, Herbert (Hrsg.): The Eighteenth Century German Book Review. Heidelberg (Universitätsverlag C. Winter) 1995. (=Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 3. Folge, 35) S. 57-72.
- Förster, Wolfgang: Herders Zivilisationskritik als Bestandteil seiner Auffassung von der Nation. Aus: Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996. S. 165-175.
- Frenz, Peter: Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders. Frankfurt am Main, Bern (Lang) 1983. (= Mikrokosmos 12)
- Fuchs, Hans-Jürgen: Selbstheit. Aus: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9 (Sc-Sp). Darmstadt (WBG) 1995. S. 462-465.
- Fulda, Daniel: Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860. Berlin, New York (de Gruyter) 1996. (= European Cultures. Studies in Literature and the Arts, 7)

- Gaier, Ulrich: Nemesis und natürliche Ethik. Aus: Otto, Regine; Zammito, John H. (Hrsg.): Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Beiträge zur Konferenz der International Herder Society, Weimar 2000. Heidelberg (Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren) 2001. S. 25-35.
- Gaier, Ulrich: The Problem of Core Cognition in Herder. In: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur, 95. Jg. (2003), H. 2, S. 294-309.
- Garber, Jörn: Selbstreferenz und Objektivität. Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung. Aus: Bödeker, Hans-Erich; Reill, Peter Hanns; Schlumbohm, Jürgen (Hrsg.): Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750-1900. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999. (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 154) S. 137-185.
- Gleissner, Roman: Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland. Stuttgart (Metzler) 1988.
- Goodman, Kay: Autobiographie und deutsche Nation. Goethe und Herder. Aus: Wittkowski, Wolfgang (Hrsg.): Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik von der Aufklärung bis zur Restauration. Ein Symposium. Tübingen (Niemeyer) 1984. S. 260-279.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Das Recht auf Eigensinn. Die Schwierigkeiten der Intellektuellen mit der Prägekraft der Religionen. Aus: Stiftung Weimarer Klassik; DG BANK Frankfurt am Main (Hrsg.): Die Vielheit in der Einheit. Weimar (Edition Weimarer Klassik) 1994. (=Sichtweisen) S. 67-82.
- Graubner, Hans: Spätaufklärer im aufgeklärten Riga: Hamann und Herder. In: Zeitschrift für Ostforschung, 43. Jg. (1994), S. 517-533.
- Häfner, Ralph: Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre. Studien zu den Quellen und zur Methode seine Geschichtsdenkens. Hamburg (Meiner) 1996. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 19)
- Hannemann, Ernst: Kulturelle Osmose und nationale Identität in Herders politischem Denken. Aus: Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996. S. 177-190.
- Haym, Rudolf: Herder. 2 Bde. Berlin (Aufbau) 1958.
- Heinz, Marion: Die Bestimmung des Menschen: Herder contra Mendelssohn. Aus: Niemeyer, Beate; Schütze, Dirk (Hrsg.): Philosophie der Endlichkeit. FS Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1992. S. 263-285.

- Heinz, Marion: Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie. Aus: Bollacher, Martin (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994. S. 75-85.
- Heinz, Marion: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778). Hamburg (Meiner) 1994. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 17)
- Heinz, Marion: Genuß, Liebe und Erkenntnis. Zur frühen Hemsterhuis-Rezeption Herders. Aus: Fresco, Marcel F.; Geeraedts, Loek; Hammacher, Klaus (Hrsg.): Frans Hemsterhuis (1721-1790). Quellen, Philosophie und Rezeption. Münster, Hamburg (Lit) 1995. (=Niederlande-Studien, 9) S. 433-444.
- Heinz, Marion: Grundzüge von Herders Psychologie: „Uebers Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele“ (1774). Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 137-151.
- Heise, Jens: Johann Gottfried Herder zur Einführung. Hamburg (Junius) 1998. (= Zur Einführung, 174)
- Herz, Andreas: Dunkler Spiegel - helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders. Heidelberg (Winter) 1996. (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Folge 3, 146)
- vom Hofe, Gerhard: Die Geschichte als „Epopoe Gottes“. Zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie. Aus: Poschmann, Brigitte (Hrsg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983. Rinteln (Bösendahl) 1984. (=Schaumburger Studien 45) S. 56-81.
- vom Hofe, Gerhard: „Weitstrahlsinnige“ Ur-Kunde. Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 364-382.
- Holenstein, Elmar: Europa und die Menschheit. Zu Husserls kultur-philosophischen Meditationen. Aus: Jamme, Christoph; Pöggeler, Otto (Hrsg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1989. (=stw) S. 40-64.
- Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt am Main (Fischer) 1999. (= Europäische Geschichte)
- Iggers, Georg G.: Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. Vom Autor durchgesehene und erweiterte Ausgabe. Wien, Köln, Weimar (Böhlau) 1997. (= Böhlau Studienbücher)

- Irmscher, Hans Dietrich: Aus Herders Nachlaß. In: Euphorion, 54. Jg. (1960), S. 281-294.
- Irmscher, Hans Dietrich: Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 55. Jg. (1981), S. 64-97.
- Irmscher, Hans Dietrich: Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder. Aus: Hibberd, John L; Nisbet, Hugh Barr (Hrsg.): Texte, Motive und Gestalten der Goethezeit. FS Hans Reiss. Tübingen (Niemeyer) 1989. S. 33-63.
- Irmscher, Hans Dietrich: Nachwort. Aus: Irmscher, Hans Dietrich (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Stuttgart (Reclam) 1990. (=Universal-Bibliothek) S. 140-159.
- Irmscher, Hans Dietrich: Gegenwartskritik und Zukunftsbild in Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. In: Recherches Germaniques, 23. Jg. (1993), S. 33-44.
- Irmscher, Hans Dietrich: Methodische Aspekte in Herders Schriften. Aus: Bollacher, Martin (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994. S. 19-38.
- Irmscher, Hans Dietrich: Der Vergleich im Denken Herders. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 78-97.
- Jäger, Hans-Wolf: Herder als Leser von Reiseliteratur. Aus: Jäger, Hans-Wolf; Griep, Wolfgang (Hrsg.): Reisen im 18. Jahrhundert. Neue Untersuchungen. Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1986. (=Neue Bremer Beiträge 3) S. 181-199.
- Johannsen, Jochen: Vom Zeitigen in der Geschichte. Revolution, Zeiterfahrung und historische Sinnbildung beim späten Herder. In: Herder-Jahrbuch / Herder Yearbook, 4. Jg. (1998), S. 71-95.
- Johannsen, Jochen: Heeren versus Pölit. Herders *Ideen* im Streit zwischen empirischer und philosophischer Geschichte. Aus: Otto, Regine; Zammito, John H. (Hrsg.): Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Beiträge zur Konferenz der International Herder Society, Weimar 2000. Heidelberg (Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren) 2001. S. 199-213.
- Johannsen, Jochen: Der Erfahrungswandel der Moderne und die Ästhetisierung der Geschichte: Aspekte der historischen Erfahrung bei J. G. Herder. In:

Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur, 95. Jg. (2003),
H. 2, S. 250-272.

Johannsen, Jochen: Die Zeit der Nation. Nationale Sinnbildungen über die Zeit
in Deutschland (1780-1820). Aus: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Zeit deuten.
Perspektiven – Epochen – Paradigmen. Bielefeld (transcript Verlag)
2003. S. 221-253.

Jöns, Dietrich Walter: Begriff und Problem der historischen Zeit bei Johann
Gottfried Herder. Göteborg (Elanders Boktryckeri Aktiebolag) 1956. (=
Göteborger Germanistische Forschungen, 2)

Jordan, Stefan: Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die
Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und Klassischem Historismus.
Frankfurt am Main, New York (Campus) 1999. (= Campus Forschung)

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: „Selbstheit“ bei Herder. Anfragen zum
Pantheismusverdacht. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried
Herder 1744-1803. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum
achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 14-22.

Kittler, Friedrich: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München
(Fink) 2000.

Kittsteiner, Heinz Dieter: Was heißt und zu welchem Ende studiert man
Kulturgeschichte? In: Geschichte und Gesellschaft, 23. Jg. (1997), H. 1,
S. 5-27.

Kittsteiner, Heinz Dieter: Listen der Vernunft. Motive geschichts-
philosophischen Denkens. Frankfurt am Main (Fischer) 1998. (= Forum
Wissenschaft)

Koepke, Wulf: Nemesis und Geschichtsdiagnostik? Aus: Mueller-Vollmer, Kurt
(Hrsg.): Herder Today. Contributions from the International Herder
Conference, Nov. 5-8. 1987, Stanford, California. Berlin, New York (de
Gruyter) 1990. S. 85-96.

Koepke, Wulf: Der Ruf nach Vernunft und Billigkeit. In: Jahrbuch Deutsch als
Fremdsprache, 20. Jg. (1994), S. 237-255.

Koepke, Wulf: Der Staat - die störende und unvermeidliche Maschine. Aus:
Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag
Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann)
1996. S. 227-238.

Koselleck, Reinhart; Engels, Odilo; Günther, Horst; Meier, Christian:
Geschichte, Historie. Aus: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck,
Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon
zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd.2. Stuttgart (Klett-
Cotta) 1975. S. 593-717.

- Koselleck, Reinhart: Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit. Aus: Herzog, Reinhart; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. München (Fink) 1987. (=Poetik und Hermeneutik 12) S. 269-282.
- Koselleck, Reinhart: Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze. Aus: Meier, Christian; Rüsen, Jörn (Hrsg.): Historische Methode. München (dtv) 1988. (=Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 5) S. 13-61.
- Lau, Viktor: Erzählen und Verstehen. Historische Perspektiven der Hermeneutik. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999. (=Epistemata: Reihe Philosophie, 271)
- Laudin, Gérard: Changements de paradigme dans l'historiographie allemande: les origines de l'humanité dans les „histoires universelles“ des années 1760-1820. Aus: Grell, Chantal; Dufays, Jean-Michel (Hrsg.): Pratiques et concepts de l'histoire en Europe XVIe-XVIIIe siècles. Paris (Pr. de l'Univ. Paris-Sorbonne) 1990. (=Mythes, critique et histoire 4) S. 249-275.
- Lepenies, Wolf: Probleme einer Historischen Anthropologie. Aus: Rürup, Reinhard (Hrsg.): Historische Sozialwissenschaft. Beiträge zur Einführung in die Forschungspraxis. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. (=Kleine Vandenhoeck-Reihe) S. 126-159.
- Leventhal, Robert S.: Progression and Particularity: Herder's Critique of Schlözer's Universal History in the Context of the Early Writings. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Language, History, and the Enlightenment. Columbia (Camden House) 1990. (=Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, 52) S. 25-46.
- Leventhal, Robert S.: The Disciplines of Interpretation. Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750-1800. Berlin, New York (de Gruyter) 1994. (= European Cultures. Studies in Literature and the Arts, 5)
- Litt, Theodor: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Mit Geleitworten von Eduard Spranger und Wilhelm Roessler zum 75. Geburtstag des Verfassers. Heidelberg (Quelle & Meyer) 1956.
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999. (= stw)
- Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt (WBG) 1995.
- Malsch, Wilfried: Herders ambivalente Zivilisationskritik an Aufklärung und technischem Fortschritt. Aus: Mueller-Vollmer, Kurt (Hrsg.): Herder Today. Contributions from the International Herder Conference, Nov.

5-8. 1987, Stanford, California. Berlin, New York (de Gruyter) 1990. S. 64-84.

Markworth, Tino: Das „Ich“ und die Geschichte: Zum Zusammenhang von Selbstthematization und Geschichtsphilosophie bei J.G.Herder. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 152-167.

Maurer, Michael: Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 141-155.

Maurer, Michael: Nemesis-Adrastea oder Was ist und wozu dient Geschichte? Aus: Mueller-Vollmer, Kurt (Hrsg.): Herder Today. Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8. 1987, Stanford, California. Berlin, New York (de Gruyter) 1990. S. 46-63.

Maurer, Michael: Geschichte zwischen Theodizee und Anthropologie: Zur Wissenschaftlichkeit der historischen Schriften Herders. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 120-136.

Maurer, Michael: Historische Anthropologie. Aus: Maurer, Michael (Hrsg.): Aufriß der Historischen Wissenschaften. Bd. 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft. Stuttgart (Reclam) 2003. (=Universal-Bibliothek) S. 294-387.

Medick, Hans: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft, 10. Jg. (1984), S. 295-319.

Meinecke, Friedrich: Die Entstehung des Historismus. 2. Auflage. München (Leibniz) 1946.

Meyer, Thomas: Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin (Aufbau) 1997. (= Aufbau Thema)

Meyer-Abich, Klaus Michael: Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum. München (Beck) 1997. (=Kulturgeschichte der Natur in Einzeldarstellungen)

Modigliani, Denise: Herders Blick auf die Moderne. Aus: Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996. S. 261-270.

Mommsen, Katharina: Nachwort. Aus: Mommsen, Katharina (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769. Historisch-

- kritische Ausgabe. Stuttgart (Reclam) 1983. (=Universal-Bibliothek) S. 187-268.
- Moser, Christian: Der „Traum der schreibenden Person von ihr selbst“. Autobiographie und Subjektkonzeption bei Johann Gottfried Herder. In: Herder-Jahrbuch / Herder Yearbook, 3. Jg. (1996), S. 37-56.
- Muhlack, Ulrich: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus. München (Beck) 1991.
- Müller, Klaus E.: Ethnicity, Ethnozentrismus und Essentialismus. Aus: Eßbach, Wolfgang (Hrsg.): wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode. Würzburg (Ergon) 2000. (=Identitäten und Alteritäten, 2) S. 317-343.
- Müller-Michaels, Harro: „For His Own Self-Formation“ - on the Educative Effect of Autobiography about 1800. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 220-231.
- Nagl-Docekal, Herta: Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? Aus: Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. Frankfurt am Main (Fischer) 1996. (=Philosophie der Gegenwart) S. 7-63.
- Neumann, Michael: Die „starken Bande“. Eine konservative Theorie aus dem Geiste der Aufklärung. Aus: Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996. S. 249-260.
- Nisbet, Hugh Barr: Herder and the Philosophy and History of Science. Cambridge (The Modern Humanities Research Association) 1970. (=Modern Humanities Research Association, Dissertation Series 3)
- Nisbet, Hugh Barr: Herder und Lukrez. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 77-87.
- Nübel, Birgit: Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800. Studien zu Rousseau, Wieland, Herder und Moritz. Tübingen (Niemeyer) 1994. (= Studien zur deutschen Literatur, 136)
- Nübel, Birgit: Menschliche Selbstbilder als Seelen- und Gesellschaftsinkarnat: Herder in zivilisationstheoretischer Perspektive. Aus: Bollacher, Martin (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994. S. 177-190.
- Olender, Maurice: Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert. Mit einem Vorwort von Jean-Pierre

Vernant und einem Nachwort von Jean Starobinski, übers. v. Peter Krumme. Frankfurt am Main, New York (Campus) 1995.

Pandel, Hans-Jürgen: Historik und Didaktik. Das Problem der Distribution historiographisch erzeugten Wissens in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Spätaufklärung zum Frühhistorismus (1765-1830). Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1990. (= Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 2)

Peitsch, Helmut: Deutsche Peripherie und europäisches Zentrum? Herders Aneignung der außereuropäischen Forschungs- und Entdeckungsreisen in den *Ideen*. Aus: Otto, Regine; Zammito, John H. (Hrsg.): Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Beiträge zur Konferenz der International Herder Society, Weimar 2000. Heidelberg (Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren) 2001. S. 73-85.

Pénisson, Pierre: Nachwort. Aus: Proß, Wolfgang (Hrsg.): Johann Gottfried Herder. Werke I: Herder und der Sturm und Drang 1764-1774. Mit einem Nachwort von Pierre Pénisson. München (Carl Hanser) 1984. S. 864-924.

Pfaff, Peter: Hieroglyphische Historie. Zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: Euphorion, 77. Jg. (1983), S. 407-418.

Polke, Irene: Selbstreflexion im Spiegel des Anderen. Eine wirkungsgeschichtliche Studie zum Hellenismusbild Heynes und Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999. (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Studien. Reihe Philosophie, Bd. 257)

Proß, Wolfgang: Herder und die Anthropologie der Aufklärung (Nachwort). Aus: Proß, Wolfgang (Hrsg.): Johann Gottfried Herder. Werke II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München (Carl Hanser) 1987. S. 1128-1216.

Proß, Wolfgang: „Ein Reich unsichtbarer Kräfte“. Was kritisiert Kant an Herder? In: Scientia Poetica, 1. Jg. (1997), S. 62-119.

Prüfer, Thomas: Der Fortschritt der Menschheitsgeschichte am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Storia della Storiografia, 39. Jg. (2001), S. 109-118.

Prüfer, Thomas: Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2002. (= Beiträge zur Geschichtskultur, 24)

Reill, Peter Hanns: Die Historisierung von Natur und Mensch. Der Zusammenhang von Naturwissenschaften und historischen Denken im Entstehungsprozeß der modernen Naturwissenschaften. Aus: Küttler, Wolfgang; Rüsen, Jörn; Schulín, Ernst (Hrsg.): Geschichtsdiskurs Bd.2.

- Anfänge modernen historischen Denkens. Frankfurt am Main (Fischer) 1994. (=Fischer Wissenschaft) S. 48-61.
- Reill, Peter Hanns: Herder's Historical Practice and the Discourse of Late Enlightenment Science. Aus: Koepke, Wulf (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (Camden House) 1996. (=Studies in German literature, linguistics, and culture) S. 13-21.
- Rieck, Werner: Aufklärerische Reformprogrammatik in Herders Reisejournal. In: Germanica Wratislaviensia, 44. Jg. (1984), S. 63-87.
- Rieck, Werner: „Fast mit jedem Jahr wächst meine stille Bewunderung des großen Mannes“. Friedrich II. im Urteil Herders. Aus: Bollacher, Martin (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994. S. 289-302.
- Rohbeck, Johannes: Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2000. (= stw)
- Rüsen, Jörn: Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989. (=Kleine Vandenhoeck-Reihe)
- Rüsen, Jörn: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1993. (= stw)
- Rüsen, Jörn: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 1994.
- Rüsen, Jörn: Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 1994.
- Rüsen, Jörn: Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs. Aus: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Westliches Geschichtsdenken – eine interkulturelle Debatte. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999. (=Sammlung Vandenhoeck) S. 13-28.
- Rüsen, Jörn: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2001.
- Rüsen, Jörn: Kann Gestern besser werden? Über die Verwandlung der Vergangenheit in der Geschichte. In: Geschichte und Gesellschaft, 28. Jg. (2002), S. 305-321.
- Rüsen, Jörn: Geschichte im Kulturprozeß. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2002.
- Rüsen, Jörn: Die Kultur der Zeit. Versuch einer Typologie temporaler Sinnbildungen. Aus: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen. Bielefeld (transcript Verlag) 2003. S. 23-53.

- Schleier, Hans: Kulturgeschichte der Völker als Evolution und Vervollkommenung des Menschen. Deutsche Kulturhistoriker Ende des 18. Jahrhunderts. Aus: Donnert, Erich (Hrsg.): Europa in der Frühen Neuzeit. FS Günter Mühlhpfordt. Bd.4: Deutsche Aufklärung. Weimar, Köln, Wien (Böhlau) 1997. S. 619-642.
- Schmidt, Johannes: „Die klare, helle Wahrheit“. Johann Gottfried Herders *Christliche Schriften*: Entstehung, Gehalt und Wirkung unter Berücksichtigung der Bezüge zu Gotthold Ephraim Lessings religionsphilosophischem Spätwerk. phil. Diss. Hamburg (Masch.) 1999.
- Schneider, Jost: Geniekritik und Glaubenszweifel. Das Problem der Aufrichtigkeit bei Herder. In: Herder-Jahrbuch / Herder Yearbook, 2. Jg. (1994), S. 17-28.
- Schneider, Jost: Herders Vorstellung von der Zukunft. In: The German Quarterly, 75. Jg. (2002), H. 3, S. 297-307.
- Shichiji, Yoshinori: Herder und Iselin. In: Herder-Studien (Herder-Gesellschaft Japan), 5. Jg. (1999), S. 19-38.
- Shimada, Yoichiro: Individualgeschichte und Universalgeschichte bei Herder. Geschichtlichkeit als konstruktives Prinzip des *Reisejournals*. Aus: Bollacher, Martin (Hrsg.): Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994. S. 39-49.
- Simon, Ralf: Historismus und Metaerzählung. Methodische Überlegungen zur Erzählbarkeit von Geschichte in Herders Geschichtsphilosophie. Aus: Otto, Regine (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg (Königshausen & Neumann) 1996. S. 77-95.
- Simon, Ralf: Apokalyptische Hermeneutik. Johann Gottfried Herder: *Maran Atha*, Geschichtsphilosophie, *Adrastea*. In: Herder-Jahrbuch / Herder Yearbook, 4. Jg. (1998), S. 27-52.
- Simon, Ralf: Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder. Hamburg (Meiner) 1998. (= Studien zum 18. Jahrhundert 23)
- Solms, Friedhelm: *Disciplina aesthetica*. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder. Stuttgart (Klett-Cotta) 1990. (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 45)
- Spencer, Vicki: Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder's Theory of Identity, Culture and Community. In: History of European Ideas, 22. Jg. (1996), H. 3, S. 245-260.

- Stadelmann, Rudolf: Der historische Sinn bei Herder. Halle (Niemeyer) 1928.
- Stagl, Justin: Rationalism and Irrationalism in Early German Ethnology. The Controversy between Schläzer and Herder, 1772/73. In: *Anthropos*, 93. Jg. (1998), S. 521-536.
- Taylor, Charles: Das Unbehagen an der Moderne. 2. Auflage. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1995. (= stw)
- Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main (Fischer) 1997.
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1997. (= stw)
- Weber, Heinz-Dieter: Friedrich Schlegels „Transzendentalpoesie“. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert. München (Fink) 1973. (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; 12)
- Weber, Wolfgang E. J.: Universalgeschichte. Aus: Maurer, Michael (Hrsg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften*. Bd. 2: Räume. Stuttgart (Reclam) 2001. (=Universal-Bibliothek) S. 15-98.
- Wefelmeyer, Fritz: Glück und Aporie des Kulturtheoretikers. Zu Johann Gottfried Herder und seiner Konzeption der Kultur. Aus: Brackert, Helmut; Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1984. S. 94-121.
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität - die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Aus: Stiftung Weimarer Klassik; DG BANK Frankfurt am Main (Hrsg.): *Die Vielheit in der Einheit*. Weimar (Edition Weimarer Klassik) 1994. (=Sichtweisen) S. 83-122.
- Wetzels, Walter D.: Herders Organismusbegriff und Newtons Allgemeine Mechanik. Aus: Sauder, Gerhard (Hrsg.): *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hamburg (Meiner) 1987. (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9) S. 177-185.
- Wisbert, Rainer: Das Bildungsdenken des jungen Herder. Interpretation der Schrift „Journal meiner Reise im Jahre 1769“. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris (Lang) 1987. (=Europäische Hochschulschriften, Reihe 11, Pädagogik 297)
- Wisbert, Rainer: Balance von Aufklärung und Bildung. Moses Mendelssohn und Johann Gottfried Herder. Aus: Otto, Regine; Zammuto, John H. (Hrsg.): *Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“*.

Beiträge zur Konferenz der International Herder Society, Weimar 2000.
Heidelberg (Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren) 2001. S. 57-71.

Zammito, John H.: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology. Chicago, London (University of Chicago Press) 2002.

van der Zande, Johan: Popular Philosophy and the History of Mankind in Eighteenth-Century Germany. In: *Storia della Storiografia*, 22. Jg. (1992), S. 37-56.

Zaremba, Michael: Johann Gottfried Herder. Prediger der Humanität. Eine Biografie. Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 2002.

Zbinden, Jürg: Heterogeneity, Irony, Ambivalence. The Idea of Progress in the Universal Histories and the Histories of Mankind in the German Enlightenment. In: *Storia della Storiografia*, 29. Jg. (1996), S. 21-45.

Zedelmaier, Helmut: Zur Idee einer Geschichte der Menschheit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Eine Skizze. Aus: Müller, Winfried; Smolka, Wolfgang J.; Zedelmaier, Helmut (Hrsg.): *Universität und Bildung. FS Laetitia Boehm*. München (PS-Serviceleistungen für Geisteswissenschaft und Medien) 1991. S. 277-299.

Zusammenfassung

Die Dissertation stellt das frühe geschichtsphilosophische Denken Johann Gottfried Herders (1744-1803) in den Kontext seiner Anthropologie und sensualistischen Psychologie. Vor dem Hintergrund seines Programmentwurfs einer anthropologischen Wende von 1765 werden die Schriften *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und *Vom Erkennen und Empfinden* (in den Fassungen von 1774, 1775 und 1778) in einer dichten Analyse aufeinander bezogen. Herausgearbeitet wird Herders Theorie der Menschheitsbildung, in der dieser sein Programm einer Rückbindung der Philosophie an die Anthropologie in den Bereich des historischen Denkens überführt, indem er die individuelle Genese des Menschen zur Grundlage der Genese der Menschheit erhebt. Dieser komplexe Zusammenhang von Individual- und Universalgeschichte ist für Herder in den anthropologisch universalen Modi der sinnlichen Welterfassung begründet, deren Dynamik von Attraktion und Repulsion sowie von Ausbreitung und Innigkeit er als den Puls der Geschichte kennzeichnet. Die Arbeit bindet dieses Denken zurück auf Herders kritische Auseinandersetzung mit der Moderne. Die anthropologisch angelegte Dynamik der Geschichte sieht Herder in der Neuzeit in ein – durch dieselben Bewegungsgesetzlichkeiten erst hervorgebrachtes – gefährliches Ungleichgewicht geraten, das in der universalen Ausweitung der menschlichen Sphäre im späten 18. Jahrhundert kulminiert. Sich in dieser Sphäre nicht zu verlieren, ohne ihre Weite dabei aufzugeben, ist die Aufgabe, der sich nach Herder das moderne Individuum gegenüber sieht. Die Liebe gewinnt dabei in der Konsequenz von Herders Anthropologie den Status eines historischen Prinzips. Sie erlaubt es dem Menschen, so die hier vertretene Rekonstruktion von Herders Gedankengang, sich selbst in Bezug auf die Menschheit zu realisieren, indem sie an die Stelle des unerreichbaren Ideals einer All-erkenntnis tritt. Zentrale Motive von Herders späterer Humanitätsphilosophie werden bereits in seinem frühen Konzept der Geschichte als Menschheitsbildung nachgewiesen.

Abstract

The dissertation discusses the early historical thinking of Johann Gottfried Herder (1744-1803) in the context of his anthropology and sensualistic psychology. In order to clarify the interconnectedness of Herder's approaches, his key texts, *Yet another philosophy of history for the formation of humanity* (1774) and *On cognition and sensation* (versions of 1774, 1775 and 1778) are examined in detail against the background of his programmatic sketch, drawn up as early as 1765, of a wide-ranging anthropological turn in philosophy. The dissertation explains how Herder realises this anthropological program in the field of history by bringing the individual history of a single human being and the universal history of humankind into a complex and interdependent relationship based on the principles of sensuous experience and on universal modes of human perception of the world. To characterize these modes, Herder uses the dynamic models of attraction and repulsion, as well as extension and intensity, which for him not only describe the mechanisms of individual self-formation, but also constitute the pulse and drive of a constantly advancing historical process. The thesis traces Herder's critical assessment of modernity back to this notion by arguing that, for Herder, the growing expansion of the human sphere had led to a precarious situation in modern times in which individuals and cultures were tending to lose their own gravitational centre of identity. The interpretation put forward in this work asserts that Herder develops a concept of love as an anthropological and historical principle which aims to regain this centre and which allows the modern individual to realize him- or herself in relation to humankind. Central elements, therefore, of Herder's later philosophy of humanity can be detected already in his early historical thinking.

Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich diese Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe. Die Stellen meiner Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich jeweils unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise weder anderenorts veröffentlicht noch im Rahmen anderer Prüfungen vorgelegt worden.

Jochen Johannsen

Kreuzau, im März 2004